ANTANAS

MACEINA

RAŠTAI

II

ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

II

SOCIALINĖ
FILOSOFIJA

Vilnius
„Mintis“
1992

UDK 101.9
Ma 32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RAMUTĖ RYBELIENĖ

M $\frac{0301040300-011}{M851(08)-92}$ 4—92

ISBN 5—417—00567—3

© „Minties“ leidykla, 1992

SOCIALINIS TEISINGUMAS

KAPITALIZMO ŽLUGIMAS IR NAUJOS SANTVARKOS SOCIALINIAI PRINCIPAI

AUTORIAUS PASTABA

1936 m. K. V. C. konferencijoje šios knygos autoriui teko skaityti paskaitą apie socialinį katalikų teisingumą. Prelegentas nė iš tolo nenujautė, kad paskaitos mintys ras tokio plataus, deja, negilaus atgarsio pačioje Lietuvoje ir už josios sienų. Paskaitos mintis atpasakojo beveik visa spauda, pradedant katalikų ir baigiant nelegaliais komunistų organais. Nusistatymas paskaitos atžvilgiu buvo labai įvairus: vieni iškeltoms mintims pritarė, kiti jas neigė, treti laikėsi rezervuotai. Palankiausia buvo kairioji spauda, ypatingai Vilniaus krašte, labiausiai pasipriešino Amerikos Kunigų Vienybės organas „Forum" (15—17 nr., 1937 m.), kuris, nesugebėdamas paskaitos minčių net padoriai atpasakoti, puolė ne tiek iškeltas idėjas, kiek patį prelegentą.

Autorius niekam neatsakinėjo ir nieko neaiškino. Jis norėjo dar sykį viską permąstyti, patikrinti, patvirtinti arba atmesti. Šitas darbas pareikalavo beveik ištisų metų, ir jo rezultatas yra skaitytojo turima knyga. Joje yra dėstomos tos pačios mintys, tik žymiai praplėstos, papildytos ir pagilintos.

Vis dėlto ir ši knyga yra dar tik užbraiža. Konstruktyvinėje savo dalyje (III skyrius) ji kelia tik pačius principus ir kalba apie jų realizavimą *tik* katalikų gyvenime. Nurodyti konkrečius būdus ir konkrečias priemones keliamiems principams realizuoti platesnėje visuomenėje šiuo tarpu dar negalima, nes mes dar nesusitariame dėl pačių principų. Tik tada, kai mums bus aiškūs socialinio gyve-

nimo pagrindai, kai mes patys savo dvasioje jausimės pasisavinę Krikščionybės socialinį turinį, tik tada galėsime kalbėti ir kitiems. Šiuo tarpu mes dar turime kalbėtis tarp savęs.

Ši knyga yra sykiu paaiškinimas ir atsakymas.

A. Maceina

Kaunas, 1937 metais spalių 15 d.

Įvadas

SOCIALINĖ PROBLEMA

SOCIALINĖS PROBLEMOS POBŪDIS

1. Socialinė problema ir ekonominis skurdas

Socialinė problema kaip tokia yra naujas dalykas. Josios nežinojo nei senovė, nei viduriniai amžiai. Ne todėl, kad anais laikais nebūtų buvę skurdo. Jau ir Kristus, atsakydamas į apaštalų priekaištą, kam eikvojamas brangus tepalas, kurį galima parduoti ir pinigais sušelpti vargšus, pastebėjo, kad „beturčių jūs visuomet turite su savim" (*Mt 26, 11*). *Ekonominis skirtingumas yra įsišaknijęs visoje prigimtoje santvarkoje, ir būtų utopija svajoti apie visiško lygumo laikus.* Visais amžiais ir visuose kraštuose esama karitatyvinių darbų, kurie aiškiai rodo, kad pagalbos reikalingų žmonių visados buvo ir bus. Tai yra neišvengiama mūsų gyvenimo blogybė. Kaip net ir didžiausia medicinos pažanga nepašalins iš pasaulio ligų, kaip net ir didžiausias eugenikos kultivavimas nepanaikins visiškai nenormalių kūdikių gimimo, taip lygiai net ir teisingiausia socialinė santvarka visiškai nepakirs skurdo šaknų. Nuodėmingoje mūsų tikrovėje, kur vyrauja ne tik klaida ir silpnumas, bet dažnai pikta valia ir aistra, niekados nebus galima sulaukti poetų apdainuoto ir mistikų pasiilgto aukso amžiaus. Tokio amžiaus atėjimas reikalauja perkeisti žmogaus ir pasaulio prigimtį. Pirmykštis Dievo prakeikimas slegia visą ekonominį mūsų gyvenimą (plg. *Pr 3, 17*), ir žemė dažnai mums želdo tik usnis. Kaktos prakaite pelnyto grūdo ne visados užtenka mums ir mūsų vaikams.

Skurdas yra toks pat senas, kaip ir pasaulis. G. Thibonas gražiai yra pasakęs, kad „krizė prasidėjo su pirmykšte nuodėme" [1]. Senovėje ir viduriniais amžiais varg-

[1] Cit. *Marcel Malcor.* Au delà du machinisme, XII p. Paris, 1937.

šų ir beturčių būta labai daug. Tokių, kurie mito trupiniais nuo sinjorų stalo, kurie gyveno kalnų urvuose ir priemiesčių lūšnelėse, Europos istorija yra pakankamai mačiusi. Ir vis dėlto socialinė problema yra *naujas* dalykas. Socialinei problemai atsirasti reikia kažko daugiau negu tik skurdas. Ekonominis skurdas yra tik sąlyga jai iškilti ir pasirodyti. Bet ne *jis* sudaro josios esmę. Kas stebi šių dienų mases, ne taip jau sunkiai gali suprasti, kad jos trokšta žymiai daugiau negu tik tegul ir žmoniško pragyvenimo. Socialinė dabarties kova nėra tiktai kova už savo asmens ir už savo šeimos ekonominę gerovę. Šioje kovoje yra aktyvūs ir vadovauja kaip tik tie, kurie yra bent minimaliai aprūpinti ir kuriems pragyvenimo klausimas yra antraeilis. Be abejo, reikia pripažinti, kad mūsų dienomis jau yra per daug žmonių, kurie neturi net reikalingiausių savo pragyvenimui dalykų. Jie gyvena tokiame skurde, kurio prigimtosios santvarkos netobulumu pateisinti nebegalima ir kuris sudaro gėdą mūsų vadinamajai „aukštai" civilizacijai. Bet ne šitie žmonės ir ne materialinis jų aprūpinimas stovi socialinės problemos centre. Jeigu socialinė problema išsispręstų tiktai ekonominio minimumo parūpinimu tiems, kurie jo neturi, tuomet reiktų tik labiau suorganizuoti karitatyvinių darbų tinklą, tik dar truputį suminkštinti turtingųjų širdis, ir pasauliui gresianti katastrofa praeitų savaime.

Seniau taip ir būdavo. Kai atsirasdavo kuriais nors istorijos periodais daugiau vargšų, kai nelaimės — karas, maras, ugnis — nuniokodavo ištisas apylinkes, tuomet pakakdavo labiau apeliuoti į žmonių gailestingumą, labiau pabrėžti išmaldos reikalą, ir klausimas būdavo išsprendžiamas. Apie socialinę problemą paprastai net nebūdavo kalbama. Tokia kryptimi kai kas norėtų eiti ir dabar. Kai kas mano, kad gailestingumą pažadinus ir dabar socialinė problema būtų galima išspręsti. Uolus susirūpinimas karitatyviniais darbais, šitų darbų organizavimas rodo, kad daugelis socialinę problemą supranta tik kaip ekonominį skurdą, kurį galima pašalinti karitatyviniu veikimu ir materialinėmis gėrybėmis. Daugelis nori eiti senųjų amžių pėdomis ir savo darbais pratęsti senus karitatyvinius žygius. Visa tai yra labai gera ir reikalinga. Bet ši-

tos pastangos socialinės problemos neišspręs. Socialinis mūsų dienų gyvenimas eina pro karitatyvinio veikimo šalį. Socialinės problemos šaknys siekia daug giliau negu tik ekonominis skurdas. Ekonominis skurdas yra tik žaizda, kurią padarė neregimos bacilos.

2. Socialinės problemos moralumas

Socialinė problema pirmoje eilėje yra *žmogaus* problema. Ne apie tai sukasi mūsų dienų mintys, kad daug kam stinga pragyvenimo, kad daugelis skursta ir alksta, bet pirmoje eilėje apie tai, kad ekonominiai trūkumai yra palietę žmogų kaip asmenį, kad jie yra žmogų paniekinę ir pažeminę. Žmogus gali gyventi ir dideliame neturte, bet kol jis jaučia žmogiškąją savo vertę, kol neturtas nesikėsina ant žmogiškojo kilnumo, tol jis yra tik atsitiktinis dalykas, kuris gyvenimo problemos nesudaro. Anachoretų ir griežtųjų vienuolių neturtas nėra problema ne tik dėl to, kad šitie žmonės jį prisiėmė laisva valia, bet ir dėl to, kad šitas neturtas dar labiau pakelia žmogaus vertę. Kai žmogus skursta tik kūnu, jis nedaug apie tai galvoja ir nedaug sielojasi. Jis tuomet pajaučia tik šios tikrovės netobulumą ir atsimena Kristaus žodžius, kad vargšų pasaulyje visados bus.

Bet žmogus gali skursti ir savo dvasia. Ne dėl savo negabumų, bet dėl to, kad jis yra ekonomiškai neturtingas. Dėl ekonominių trūkumų jam gali būti uždarytos aukštesnio gyvenimo sritys. Jis gali likti neišsilavinęs, gali būti išstumtas iš tikrųjų vertybių pasaulio, gali neturėti lygių teisių su kitais, gali būti paniekintas ir pažemintas. Todėl socialinė problema turi dvi puses: *ekonominę, materialinę,* ir *dvasinę, moralinę.*

Mūsų dienomis socialinė problema kaip tik pirmoje eilėje ir yra iškilusi šita dvasine, moraline, puse. Seniau skurdas dažniausiai būdavo tik materialinis. Žmonės skursdavo, bet jie nesijausdavo pažeminti ir atstumti. Tikrumoje jų niekas nė nežemindavo. Tiesa, puikybės nuodėmių būta visais laikais. Visados atsirasdavo žmonių, kurie iš aukšto žiūrėdavo į neturtinguosius. Bet tai nebuvo *bendras* nusiteikimas. Neturtingieji nebuvo nustumti į že-

mesnę klasę tarsi parijai Indijoje. Išmaldos davimas anais laikais nebuvo sujungtas su savotiška psichologine aversija. Atvirkščiai, daugeliui krikščionių vargšas buvo Kristaus atstovas[2]. Priimti vargšą į namus reiškė garbę. „Hospes sicut Christus accipiatur"— svečias tebus priimamas kaip Kristus. Šitas svečias galėjo būti turtingas, galėjo būti ir vargšas. Mes žinome daugybę pavyzdžių, kai vargšai būdavo sodinami prie vieno stalo su vyskupais, su kunigaikščiais ir karaliais. Didžiojo Ketvirtadienio kojų plovimo apeigos, kuriose dalyvauja dvylika elgetų, vaizduojančių dvylika apaštalų, yra prasminga religinė liekana iš anų gražių laikų. Išvidinis nusistatymas neturtingųjų atžvilgiu tuo metu buvo visiškai kitoks. Neturtas nenustelbė žmogiškumo, ir neturtingas artimas taip lygiai buvo pergyvenamas, kaip ir turtuolis.

Tuo tarpu dabar jau yra kitaip. Socialinė problema ekonomine savo puse vargiai yra esmingai pasikeitusi. Jeigu mūsų dienomis padidėjo vargšų skaičius, tai taip pat padidėjo ir bendra žmonių suma. Bet mūsų laikais pasikeitė moralinis nusistatymas neturtingųjų atžvilgiu. *Jeigu šiandien mes ir duodame išmaldos, tai toji dvasia, kuri šitą išmaldą lydi, vargšo ne tik nepaguodžia, bet kelia jame pyktį, nes gautame duonos kąsnyje jis jaučia įdiegtą aversiją ir paniekinimą.* Mūsų išmalda dažnai yra tik noras kuo greičiau prašančiuoju nusikratyti. Mes įspraudžiame į ištiestą ranką keletą centų koridoriuje, neįsileisdami vargšo nė į kambarį. Kad vargšas valgytų prie vieno stalo ne tik su vyskupu ar prezidentu, bet tegul ir su dešimtos kategorijos valdininku, šiandien negirdėtas dalykas. Darbininkai mūsų dienomis gyvena atskiruose kvartaluose, turi atskiras kavines, atskirus restoranus, atskirus klubus, atskiras skaityklas ir žaidimams aikštes. Mūsų laikų darbininkija, kuri kaip tik ir sudaro socialinės problemos branduolį, vis labiau virsta savotiška parijų klase, kuri izoliuojama nuo aukštesnių sluoksnių, aukštesnių ne kuo kitu kaip ekonominių gėrybių skaičiumi. Šiandien krautuvės pardavėja, ištekėjusi už savo šeimininko, siunčia savo

[2] "Pascere se credens Christum sub paupere forma" (*Fortunatus*).

vaikus į vad. „inteligentų daržėlį", tuo tarpu josios broliai lanko biednuomenės darželius. *Turtingumas vis labiau virsta inteligentiškumo ženklu,* o suplyšę ar darbo sutepti drabužiai yra niekinami ir vengiami. Paslėpta panieka ir išvidinė aversija matyti kiekviename turtingųjų santykyje su neturtingaisiais. Mūsų dienų karitatyvinis veikimas gal kaip tik dėl to yra nesėkmingas, kad jis nešioja tik vardą: jo esmėje nėra caritas, nėra meilės, kuria dvelkė senųjų amžių išmaldos žygiai. Duonos kąsnis, paduotas atbula ranka, gali pasotinti kūną. Bet jis uždega dvasią ir ją pripildo keršto jausmu. Už grynai *ekonominę* išmaldą nėra dėkojama: už ją yra žudoma. Atbuloje rankoje glūdi mūsų dienų revoliucijos žiaurumų paslaptis.

Štai kas sudaro socialinės mūsų dienų problemos esmę. *Socialinė problema mūsų laikais visų pirma yra moralinė problema.* Tai savotiškas nusistatymas žmogaus atžvilgiu ir sykiu kova *prieš* šitą nusistatymą: kova paslėpta, bet sunki ir žiauri. Komunizmas turi pasisekimo masėse ne tiek ekonominėmis savo iliuzijomis, kurios vis labiau griūva, kiek tuo, kad jis kyla kaip protestas prieš neturtingųjų pažeminimą iš buržuazijos pusės. *Socialinė šių dienų kova yra kova ne tik už ekonominį pragyvenimą, bet ir už žmogiškąjį savo kilnumą, už žmogiškosios vertės pripažinimą, už tinkamą vietą dvasinėje gyvenimo sąrangoje, už galėjimą naudotis lygia pagarba ir lygia meile.* Galima todėl sutikti su N. Berdiajevu, kuris sako, kad „socialinė problema yra mūsų civilizacijos teismas ir senojo pasaulio pasmerkimas" [3]. Iš tikro socialinė problema reiškia atskyrimą dviejų pasaulėžiūrų ir dviejų kultūrų: *senosios,* kuri išaugo iš individualizmo ir kuri nusigrįžo nuo masės, ir *naujosios,* kuri kaip tik iš šitos masės gema, kuri yra kuriama proletariato, liaudies, darbininkijos, vadinasi, tų, kurie ilgus dešimtmečius buvo tiktai įrankiai sutechnintoje mūsų civilizacijoje. Socialinė kova šiandien yra kova tarp atpalaiduoto individo ir masės. Mes artinamės į visiškai naują gyvenimo supratimą ir į visiškai naują gyvenimo santvarką.

[3] Le Christianisme et la lutte des classes, 83 p. Paris, 1932.

3. Socialinės problemos išsprendimas

Ekonomine savo puse socialinė problema niekados nebus išspręsta. Mes niekados neįstengsime sukurti tokios santvarkos, kurioje skurdo ir vargo *visiškai* nebūtų. Toks bandymas peržengia žmogaus galias. Bet ekonominė problema galima išspręsti *moraline puse*. Šitas išsprendimas yra būtinas. Ir jis turi būti radikalus. Mūsų laikai reikalauja greitai ir griežtai pakeisti santykius su plačiomis masėmis, kurios daugiau ar mažiau skursta ir vargsta. Socialinėje kovoje turi žlugti tas nelemtas turtingųjų atsiskyrimas nuo neturtingųjų, toji panieka, toji aversija, kuri šiandien laiko pažabojusi aukštesniuosius sluoksnius. Čia turi laimėti žmoniškumas, artimo meilė ir pagarba. Krikščionybės dėsnis „mylėk savo artimą kaip pats save" turi būti iškeltas, apvalytas ir vėl iš naujo įdegintas į žmonių protus ir širdis. Štai kodėl Berdiajevas ir sako, kad „socialinė problema tampa dvasine ir moraline problema, problema gimimo naujo žmogaus ir naujų santykių tarp individų" [4]; arba kad „klasių kovos problema, be abejo, turi labai svarbių ekonominių, juridinių ir techninių atžvilgių, bet visų pirma ji yra dvasinė ir moralinė problema, problema naujo, krikščioniško nusistatymo žmogaus ir visuomenės atžvilgiu, problema religinio žmonijos renesanso" [5]. *Žmogaus sudvasinimas yra pagrindinis uždavinys mūsų dienų socialinei problemai išspręsti.*

Šitas žmogaus sudvasinimas turi eiti dvejopu keliu. *Visų pirma turi būti sudvasintas nusistatymas žmogaus atžvilgiu.* Reikia, kad žmogus žmoguje vėl pajaustų brolį, kad neturtas ar nežinojimas nebūtų žmogiškosios vertės matas, kad toji krikščioniškojo bendravimo idėja, kuri apsupa visą žmoniją ir net visą pasaulį, vėl būtų pastatyta žmogaus moralinio nusiteikimo centran. Krikščionys tiki į Šv. Bendravimą ir šitą tikėjimą kasdien išreiškia, kalbėdami *Credo*. Reikia, kad šitas tikėjimas atgytų, kad jo išpažinimas nebūtų tik žodinis, kad jis pasidarytų apčiuopiamas ir konkrečiame gyvenime. Tai tinka turtingie-

[4] Op. cit., 166 p.

[5] De la Destination de l'Homme, 246 p. Paris, 1935.

siems. Bet ne mažiau tai tinka ir vargšams. Turtingieji stumia šiandien neturtinguosius į atskirą klasę, kuri savaime pradedama laikyti žemesne. Tuo tarpu neturtingieji ugdo savo dvasioje pyktį ir kerštą turtingųjų atžvilgiu. Krikščioniškojoje bendruomenėje tokio antagonizmo neturėtų būti, ir kol jis yra, socialinė problema negali būti išspręsta. *Pakelti pažiūras į žmogų, parodyti, kad kiekvienas žmogus yra brolis ir artimas,— štai pagrindinis dabarties uždavinys.* Jeigu mes jo neįveiksime, mūsų laukia neišvengiamas masių kerštas, kuris išsiverš visame pasaulyje, kaip jau išsiveržė kai kuriuose kraštuose.

Antras kelias į žmogaus sudvasinimą eina per pakeitimą pažiūrų į turtą. Dabartinė ekonominė mūsų sistema yra išaugusi iš liberališkojo individualizmo. Nuosavybės suabsoliutinimas, pagoniškas „ius uti et abuti" principas, nekrikščioniškos pažiūros į pinigą,— štai kas sudaro ekonominę socialinės problemos pusę. Reikia tad atskleisti kitokį turto supratimą. Reikia pabrėžti, kad nuosavybė yra tik administravimas, kad ji yra tik tam tikra visuomenės funkcija, kad pinigas yra nešvarus, kaip būdavo sakoma seniau, kad perteklius yra neturtingųjų dalis ir kad caritas yra ne nuotaikos dalykas, bet griežta visuomeninė pareiga. Reikia mums atgaivinti pirmųjų krikščionių dvasią, kada į turtinguosius būdavo žiūrima kaip į priemonę padėti neturtingiesiems, o vargšai būdavo laikomi Apvaizdos siųstais duoti turtingiesiems progos įsigyti antgamtinių nuopelnų. *Turto pažiūrų revizija yra būtina.* Senomis sąvokomis negalima kalbėti apie naujus dalykus.

Revoliucijos keliu socialinė problema negali būti išspręsta. Revoliucija visados yra keršto ir neapykantos išsiveržimas. Socialiniu atžvilgiu tai reiškia norą velnią išvaryti belzebubo pagalba. *Socialinė problema gali būti išspręsta tik nuolatine evoliucija ir reikalingomis reformomis — visų pirma žmogaus dvasios viduje, o paskui ir išviršinėje santvarkoje.* Krikščioniškoji etika ir krikščioniškoji ekonomika yra pašauktos dalyvauti šioje evoliucijoje ir parengti reikalingų reformų. Krikščioniškoji etika turi atnaujinti ir išvystyti pažiūras į žmogų, o krikščioniškoji ekonomika turi perkeisti žmonių nusistatymą turto atžvilgiu. Žmogaus problema ir turto problema yra dvi

socialinės problemos pusės, į kurias reikia tinkamai atkreipti dėmesį ir kurias reikia pirmoje eilėje išspręsti.

BAŽNYČIOS VAIDMUO SOCIALINĖS PROBLEMOS SPRENDIME

1. Bažnyčios teisė dalyvauti socialinėje problemoje

Visais laikais Bažnyčia teigė ir tebeteigia, kad raktas socialinei problemai išspręsti yra josios rankose. „Socialinės krikščioniškosios reformos,— sako J. Messneris,— visoje savo istorijoje buvo palaikomos įsitikinimo, kad socialinis klausimas negali būti išspręstas nedalyvaujant Bažnyčiai“ [6]. Nuo Leono XIII laikų šitas įsitikinimas dar labiau sustiprėjo. Kai šitas „socialinis popiežius“ išleido encikliką „Rerum Novarum“, kurioje socialinė problema buvo pastatyta visu platumu, kiekvienam katalikui pasidarė aišku, kad Bažnyčia socialiniu atžvilgiu nebegali būti abejinga, kad ji turi įsikišti į socialinės problemos sprendimą, „kad ilgesnis tylėjimas šiuo atveju neatrodytų pareigos apleidimu“ [7]. Tiesa, jau Leonas XIII pastebėjo, jog Bažnyčia mano neturinti teisės be reikalo kištis į žemiškuosius dalykus, kiek jie yra žemiški ir kiek jų tvarkymas liečia technikinę jų pusę. Bet, kaip jau buvo minėta, socialinėje problemoje šalia grynai ekonominės, technikinės pusės esama dvasinės, moralinės pusės. Todėl esminiais klausimais, sako Pijus XI, „mes turime teisę ir pareigą apie šiuos reikalus, būtent ekonominius ir socialinius, tarti savo sprendimą su aukščiausiu autoritetingumu“ [8].

Socialinė problema, būdama *žmogaus* problema, tuo pačiu yra *moralinė* ir *dvasinė* problema, kurioje Bažnyčios dalyvavimas yra būtinas. Jeigu socialinės kovos būtų tiktai kovos už didesnį ar mažesnį uždarbį, už ilgesnį ar trumpesnį darbo laiką, už vienokias ar kitokias darbo sutartis, Bažnyčia neturėtų teisės čion kištis ir faktiškai nesikištų, kaip nesikiša į įvairių koncernų ar akcinių bend-

[6] Die soziale Frage der Gegenwart, 459 p. Insbruck, 1934.
[7] Quadragesimo anno, liet. vert., 6 p. Kaunas, 1931.
[8] Quadragesimo anno, 14 p.

rovių vidaus santvarką. Bet tasai žmogaus pažeminimas, kuris kyla iš jo nuskurdinimo, toji neapykanta ir aversija, kuri trykšta iš turtingųjų, tasai išnaudojimas, kuris slegia visą naujosios civilizacijos parijų klasę, negali Bažnyčiai nerūpėti, nes tai yra *moralinis klausimas.* Ekonominė socialinės problemos pusė yra tik išplauka iš dvasinės pusės. Socialinėje srityje, kaip ir visur kitur, „įvykiai visų pirma įvyksta dvasios realybėje,— sako N. Berdiajevas,— o tik paskui pasirodo išviršinėje istorijos realybėje“ [9]. *Ieškodami dabartinės socialinės problemos šaknų, mes turime eiti į žmogaus dvasios vidų.* Jau minėjome G. Thibono žodžius, kad krizė prasidėjo su pirmykšte nuodėme. Išvystydamas savo mintį, Thibonas sako toliau: „Dabartinės situacijos originalumas ir rimtumas glūdi štai kame: nuodėmė vis labiau ir labiau pradėjo leisti šaknis į grynosios dorovės paviršių; nusileidusi į individualinę ir kolektyvinę pasąmonę, ji suardė savaimingą gyvybinių instinktų ir socialinių santykių žaismą: moralinė netvarka virto ontologine netvarka“ [10]. Socialinis pakrikimas nėra žmonijai primestas iš viršaus. Jis yra išaugęs iš pačios josios vidaus, jis yra visos moderniosios dvasinės istorijos rezultatas. Socialinė problema rymo ant metafizinių religinių pagrindų. Štai kodėl Bažnyčia imasi ją spręsti. „Bažnyčia,— pastebi O. Schillingas,— kuri nevadovautų savo nariams tokioje tiesioginėje ir taip labai įtakingoje srityje, kaip ekonominės ir socialinės problemos, išsižadėtų pati savęs ir paneigtų Kristaus dvasią, nes ji atsisakytų veikti kaip tik ten, kur apsauga nuo klaidų, kur patarimas ir parama yra labiausiai reikalingi“ [11].

2. Bažnyčios dalyvavimo būdai

Dviem būdais gali reikštis Bažnyčios dalyvavimas socialinės problemos sprendime: *nušviečiant socialinio gyvenimo principus ir sukuriant tinkamą moralinę atmosferą šiems principams vykdyti.*

---

[9] Un nouveau Moyen Age, 4 p. Paris, 1934.

[10] Op. cit., ibid.

[11] Katholische Wirtschaftsethik, 322 p. München, 1933.

Socialiniai principai yra *pasaulėžiūriniai* principai. Jie kyla iš žmogaus nusistatymo pasaulio bei gyvenimo atžvilgiu. Todėl nors iš sykio atrodo, kad jie yra toli nuo Bažnyčios mokslo, bet tikrumoje jie sudaro integralinę šito mokslo dalį. *Socialinės pažiūros glūdi įvystytos Bažnyčios dogmose.* Štai kodėl Bažnyčia yra priversta kartas nuo karto pasisakyti vienu ar kitu socialiniu klausimu. Socialiniai principai ne tik dažnai paliečia bažnytinės bendruomenės santvarką, bet jie paprastai išplaukia iš kurios nors religinės tiesos. Nuosavybės, pavyzdžiui, supratimas atrodo liečiąs grynai ekonominę sritį. Bet Bažnyčia aiškiai dėl jo pasisako, nes vienokia ar kitokia nuosavybės sąvoka iš esmės yra susijusi su žmogaus paskyrimu žemėje. Kaip tik dėl šitokio nevienodo žmogaus paskyrimo žemėje supratimo nei kapitalizmas, nei socializmas nesiderina su Bažnyčios doktrina, nors iš sykio ir gali atrodyti, kad šios sistemos yra tiktai ekonominės. Pasisakydama prieš kapitalizmą ir prieš socializmą, Bažnyčia gina ne vienokią ar kitokią *grynai ekonominę* sistemą, bet savas pažiūras į žmogų ir į jo gyvenimą pasaulyje, nes iš šitų pažiūrų paneigimo arba iškreipimo kaip tik ir kyla vienašališkas individualizmas, kuris veda į kapitalizmą, ir vienašališkas kolektyvizmas, kuris veda į socializmą. Bažnyčiai dažnai reikia kalbėti socialiniais klausimais, kad paaiškėtų pasaulėžiūrinis jų pobūdis ir kad Bažnyčios nariai nebūtų suviliojami neva grynai profaninių principų. *Niekas negali būti profaninis, kas liečia žmogų.* Žmogaus asmens sritis yra *sakralinė* sritis ir tuo pačiu *Bažnyčios* sritis. Tuo tarpu socialinė sritis yra *iš esmės* žmogaus sritis: žmogaus sukurta ir žmogui skiriama. Ji todėl savo pagrindais yra sakralinė, ir joje Bažnyčia taria savo žodį su didžiausiu autoritetingumu.

Bažnyčia taip pat yra vienintelė, galinti prablaivinti tąją moralinę atmosferą, kuri yra reikalinga socialiniams principams įvykdyti ir socialinėms reformoms pravesti. Socialinėje kovoje reikia ne tik principinio atsparumo bei griežtumo, bet ir didelio moralinio blaivumo, kad ši kova nevirstų brutaliomis rungtynėmis, kuriose žmogiškoji asmenybė esti nustumiama į šalį, pirmenybę atiduodant grubiai jėgai. Socialinė kova, kaip jau minėjome, yra visų

pirma kova už žmogiškojo kilnumo ir žmogiškosios vertės pripažinimą bei lygų traktavimą. Kiek tad reikia turėti savyje šito kilnumo ir šitos vertės, kad, už ją kovojant sau pačiam, ji nebūtų paneigta kitam. Mūsų dienų socialinėse rungtynėse labai dažnai šio išvidinio kilnaus nusiteikimo ir trūksta. Įpykusios masės, kurioms žmogiškasis kilnumas ir žmogiškoji vertė kitų yra paneigta, keršija tuo būdu, kad, pačios laimėjusios, žmogiškąjį kilnumą, už kurį jos kovojo, paneigia pralaimėjusiems. Jos išniekina turtinguosius net dar labiau, negu šie buvo jas išniekinę. Iš kitos pusės, ten, kur persvarą turi turtingieji, masių reikalavimai suteikti joms žmogiškąsias teises yra brutaliai gniaužiami, nors tuo pačiu yra labai smarkiai kovojama už savas privilegijas. Kova tarp masių ir aukštesnių turtingesniųjų sluoksnių vyksta tokioje atmosferoje, kurioje žmoniškumo yra kuo mažiausia. Suprantama, kodėl vienos ar antros pusės laimėjimas yra netikras ir menkavertis.

Bažnyčia tad turi įsikišti į šią kovą ir stengtis sudaryti tokią atmosferą, kurioje žmoniškumas *pirmoje eilėje* būtų pabrėžiamas ir už kurį *pirmoje eilėje* būtų kovojama. „Krikščionybės uždavinys,— pastebi Berdiajevas,— nėra nustatyti šitos kovos techniką ir metodus. Bet Krikščionybė gali sukurti dvasinę ir moralinę atmosferą toms sieloms, kurios kovoje dalyvauja, kad pergalėtų nuodėmę, gimdančią demoniškumą“ [12]. Be Krikščionybės paramos šitokios atmosferos sukūrimas yra negalimas ir tuo pačiu socialinės problemos sprendimas pasilieka nevaisingas. Savo doktrina, bet pirmoje eilėje savo praktikomis Bažnyčia turi sušvelninti santykius tarp besirungiančiųjų ir tuo pačiu įstatyti kovą į tinkamas vėžes. Šiuo tarpu socialinė kova yra gyvybės kova, nes pralaimėjusieji paprastai esti išnaikinami. Atimti kovojantiems plėšrius instinktus, išnaikinti norą žudyti bei ardyti yra Bažnyčios galioje, nes ji yra vienintelė aukštesnių antgamtinių priemonių turėtoja, kurios teikiamų malonių pagalba Saulius virsta Pauliumi.

---

[12] Le Christianisme et la lutte des classes, 156 p.

3. Bažnyčios uždaviniai socialinėje srityje

Mūsų dienomis Bažnyčia turi atlikti du uždavinius, jei norime, kad josios dalyvavimas socialinės problemos sprendime būtų vaisingas: *eiti į darbininkijos sluoksnius ir saugoti žmogiškąją asmenybę.* Čia būtų per sunku įrodinėti, kad mes vis labiau artinamės prie kolektyvo viešpatavimo laikų. Fr. W. Foersteris kalba apie apokaliptinį kolektyvo žvėrį, kuris apvaldys pasaulį ir pavergs žmogaus asmenį. „Mes artinamės,— sako Foersteris,— prie kolektyviško žvėries laikų ir kartu prie didžiųjų krikščionių bandymų ir kvotimų“ [13]. *Kolektyvas šiuo metu kyla kaip protestas ir kaip reakcija prieš perdėtą ir vienašališką individo įsigalėjimą.* Masės atsigavimas ir josios kova su individu reiškia visos Europos sąmonės persiorientavimą kitokio principo linkui. Daugelis ženklų rodo, kad masė šitą kovą laimės. Masės pergalė bus kai kuriais atžvilgiais išganinga. Ji daug kur grąžins gyvenimui organinį jo pobūdį, kuris individualizmo buvo paneigtas. Bet, iš kitos pusės, kai kuriais atžvilgiais šita masės pergalė gali būti ir pražūtinga. Ji gali lengvai, tramdydama individą, pasikėsinti ir prieš žmogaus asmenį. Kai kuriuose kraštuose šitas pasikėsinimas mūsų dienomis jau yra visai realiai jaučiamas. Todėl Bažnyčia kaip tik ir turi budėti šioje kovoje. Ji, siekdama pilnatvės ir sintezės, negali nusigrįžti nuo masės ir nepaisyti josios reikalavimų. Bet ji taip pat negali nematyti tų pavojų, kurie gresia žmogaus asmenybei iš atsigaunančios masės. *Bažnyčia turi aiškiai pasisakyti prieš individo iškrypimus ir sykiu ginti nelygstamą asmens vertę.*

Masės atstovė, josios reikalavimų vykdytoja ir josios principų reiškėja šiandien yra *darbininkija.* Jau pats darbininkijos charakteris rodo josios masiškumą. Darbininkijos galybė glūdi josios masėje. Ji yra reikšminga tuo, kad josios yra daug, kad ji veikia masiškai, kad josios valia yra masės valia. Darbininkijos kovos yra masinės kovos. Individualiniai skirtumai ir reikalai čia nyksta, užleisdami vietą masės vienodumui ir masės psichologijai.

[13] Kristus ir žmogaus gyvenimas, 233 p. Kaunas, 1931.

Atskiras darbininkas šiandien nedaug tereiškia. Jis yra reikšmingas-tik tuo, kad jis yra masės atstovas ir josios valios reiškėjas. *Mūsų amžiaus darbininkija kovoja prieš individualizmą ir vykdo masės principą gyvenimo santvarkoje.* Ekonominis ir dvasinis liberalizmas, izoliavęs darbininkiją nuo vad. aukštesnių sluoksnių, savaime suvedė paskirus darbininkus į vieną krūvą, sukūrė tarp jų tam tikro solidarumo ryšių, apgyvendino juos vienoje vietoje taip pat krūvomis ir tuo būdu realizavo masės principą. Šiuo metu masės principas darbininkijos yra išnešamas iš pigių butų kolonijų į viešojo gyvenimo santvarką. Liberalizmas pats save žudo savo sukurtu darbininkijos gyvenimo tipu. Darbininkijos pergalė šiandien yra beveik tikra. „Ateities visuomenė,— sako Berdiajevas,— bus darbininkiška“ [14].

Bet mūsų dienų darbininkija yra stipriai persunkta antibažnytinės ir antireliginės dvasios. Bažnyčios atstovų kai kurios klaidos pastūmėjo darbininką į ateistinį komunizmą ir tuo pačiu atitolino jį nuo Bažnyčios. Darbininkijos nureliginimas yra aiškus ir beveik visuotinis. Ir jeigu Bažnyčia nesuskubs laiku laimėti darbininkijos, ji neteks tokios galybės, kuriai lemta sukurti ateities socialinio gyvenimo santvarką. Savaime suprantama, kad šitoje santvarkoje nebebus vietos nei Bažnyčiai, nei Dievui. Štai kodėl Bažnyčia šiandien turi atkreipti ypatingo dėmesio į darbininkiją. *Darbininkijos laimėjimas religijai yra vienintelė priemonė, kuri gali sėkmingai likviduoti socialines kovas* ne tuo, kad darbininkija vėl bus nulenkta aukštesniems sluoksniams, bet tuo, kad galės būti sukurta toji moralinė atmosfera, be kurios socialinės problemos išsprendimas yra negalimas.

Buržuazinė visuomenė, su kuria Bažnyčią susiejo Europos istorija, artinasi prie neišvengiamo galo. Josios žlugimas jau prasideda. Ja pasitikėti ir remtis būtų labai pavojinga. Bažnyčia turi galop praktiniame savo gyvenime išsivaduoti iš buržuazijos pinklių ir savo veikimą koncentruoti darbininkijos sluoksniuose. Tik tokiu būdu Bažnyčios skelbiami socialinio gyvenimo principai ir rei-

[14] Op. cit., 153 p.

kalaujamos reformos bus išgirsti, ir josios skleidžiama blaivi atmosfera ras tinkamą aplinką. Šių dienų buržuazija Bažnyčios balso negirdi. Šių dienų darbininkija Bažnyčios žodžio neklauso ir juo nepasitiki. Štai kodėl socialinės popiežių mintys ligi šiol praktiniame gyvenime tiek maža yra realizuotos. Buržuazija, kuriai priklauso labai platūs ir katalikų sluoksniai, jų nerealizuoja todėl, kad jos reiškia paties buržuazinio principo pasmerkimą. Darbininkija jų nerealizuoja todėl, kad ji yra nusiteikusi antibažnytiškai ir antireligiškai. Todėl jau mūsų dienomis Bažnyčia pasilieka viena su savo principais. Autoritetingai skelbiamos idėjos neranda klausytojų ir vykintojų. Jeigu situacija nepasikeis, ateitis gali būti dar blogesnė. Silpdama, buržuazija Bažnyčiai nepadės nė tiek, kiek ligšiol padėjo. Laimėdama darbininkija dar labiau kovos su Bažnyčia ir neutralizuos šiosios įtaką plačiose masėse. *Darbininkija, Bažnyčios nelaimėta, gali tikrai tapti apokaliptiniu religijos priešu.* Tai nebus tik individualios erezijos pasipriešinimas. Tai bus toji masinė apostazija, apie kurią Apokalipsė kaip tik ir kalba. Štai dėl ko Bažnyčia turi darbininkija susirūpinti žymiai labiau ir radikaliau negu kitais visuomenės sluoksniais.

Bet „jei krikščionybė,— sako Berdiajevas,— socialiniame konflikte imasi ginti darbininkų klasę, ji turi tai daryti ne šitos klasės vardu, bet vardu žmogaus, vardu darbininko kilnumo, vardu jo žmogiškųjų teisių ir jo sielos, kapitalizmo sunaikintos“ [15]. Žmogiškumas ir žmogiškoji asmenybė — štai kas yra pirmasis Bažnyčios dėmesio objektas, nes žmoniškumas kaip tik ir yra socialiniame gyvenime paneigtas bei paniekintas. Asmenybės problema mūsų laikais darosi vis aštresnė. Ateina diena, ir ji gal jau nebetoli, kada reikės rašyti asmenybės apologiją. Išsivystęs kapitalizmas sunaikino žmogiškosios asmenybės vertę. Vėliau matysime, kad visa kapitalistinė santvarka — darbas, pelnas, kapitalas, ūkinė sistema — yra valdoma neasmeninio principo. Asmuo *kaip toks,* žmogus *kaip asmenybė* kapitalizmui neturi reikšmės. Viskas čia yra paremta ekonominių gėrybių mase. Šitas neasmeninis masės principas yra palaikomas ir darbininkijos sąjūdyje kaip

[15] Op. cit., 156 p.

reakcijoje prieš kapitalizmą. Darbininkija, kaip masės atstovė, rengiasi perkeisti pasaulio veidą.

Šitas perkeitimas eina nepalankia asmenybei kryptimi. Masės principo įsigalėjimas socialinėje santvarkoje sudaro labai didelį pavojų, kad žmogiškasis asmuo taip lygiai gali būti pavergtas klasės reikalams, kaip ligi šiol jis buvo pavergtas kapitalo interesams. Kas stebi masės atbudimą ir josios reiškimąsi komunizmo ir nacionalizmo pavidalais, gali aiškiai pamatyti, kad asmenybei vietos ten iš tikro nedaug teduodama. Kiek kapitalizmas reikalavo, kad žmogus savo asmenybę paaukotų ekonomijos pažangai ir ekonomijos reikalavimams, tiek komunizmas ir nacionalizmas reikalauja, kad asmuo nusilenktų klasės ar tautos psichologijai ir josios instinktams. Pinigo valia čia yra keičiama klasės ar tautos valia. Kapitalizmas žmogaus dvasią slėgė materialine būties sritimi. Komunizmas ir nacionalizmas ją slegia psichine sritimi. Išsilaisvinusi iš ekonomijos priklausomybės, žmogaus asmenybė mūsų laikais lengvai gali patekti į instinktų vergiją. Šitas pavojus darosi realus tuo labiau, kad net ir filosofijoje dvasia yra stumiama į antrąją vietą, o pirmoji yra atiduodama gyvybiniams veiksniams (L. Klages).

Bet jau Goethe yra pasakęs, kad asmenybė yra didžiausia žemės vaikų laimė. Asmenybės nuslėgimas visados yra nenormalybė. Gali ji ateiti kaip savaiminga reakcija; tuomet psichologiškai ji yra suprantama. Bet ji negali būti padaryta gyvenimo santvarkos principu. Žmogaus prigimtis niekados nesutiks, kad aukščiausia visos būties vertybė — asmuo būtų palenktas masei, vadinasi, žemesniam principui. Asmens pajungimas masei nieko gero nežada nei žmogui, nei kultūrai. Žmogus yra vertingas tik tiek, kiek jis yra asmenybė. Kultūra taip pat tinkamai išsivysto tik tada, kai ji yra kuriama ne pagal masės įgeidžius, bet pagal asmens giliausio įsitikinimo reikalavimus. Kūrėjas yra tik asmuo, ne masė. Masė gali būti tiktai kūrybos sąlyga ir aplinka. Bet kai ji diktuoja savo valią, kūryba nejučiomis nuslenka į instinktų sritį ir iš refleksinės aukštosios kultūros pereina į savaimingą pirmykštę kultūrą. Masės vyravimas kūryboje reiškia barbarėjimo pradžią.

Bažnyčia kaip tik ir yra pašaukta ginti asmens primatą, tuo pačiu ginti žmogų ir kultūrą. Bažnyčia daug kartų išgelbėjo kultūrą nuo barbarų. Mūsų laikais šitas darbas jai reikės dar sykį atlikti. Tik šiuo tarpu barbarai ateina ne iš miškų, ne iš tolimų šalių, bet jie kyla iš paties žmogaus pirmykščių masės instinktų. Gamtinis žmogaus pradas kėsinasi prieš dvasią ir prieš josios sukurtas vertybes. Kiekvienas žmogus šiuo atžvilgiu yra barbaras. Todėl kiekvienas yra reikalingas pašvenčiamojo Bažnyčios krikšto. Bet jo ypatingai reikalingi yra tie, kurie masės principui atstovauja ir už jo įvykdymą kovoja. Tai yra darbininkija. Bažnyčia, eidama į darbininkiją, tuo pačiu įneš jon asmens branginimo idėją. Žmogaus asmuo Krikščionybėj turi absoliutinės vertės. Asmenybės laisvė yra aukščiausias principas, kurį respektuoja net pats Dievas. Gražiausios misterijos, kaip Įsikūnijimas, Atpirkimas, Malonė, Pašventimas, yra pagrįstos asmenybės nelygstamumu ir josios laisve. Todėl darbininkijos sukrikščioninimas būtų tuo pačiu jau ir asmenybės laimėjimas pašalinant tą pavojų, kuris šiuo metu tyko žmogaus asmenį. Juo labiau masė bus persunkta krikščioniškaisiais principais, tuo labiau asmenybė galės išsivystyti ir veikti. Tuomet ir pati masė galės būti vaisingesnė, nes paliaus buvusi akla jėga ir virs organizuota visuomene.

Minėti tad Bažnyčios uždaviniai, kuriuos ji turi atlikti, spręsdama socialinę problemą, būtent eiti į darbininkiją ir saugoti žmogaus asmenybę, yra susiję vienas su antru iš esmės. Juo labiau darbininkija atitrūksta nuo Krikščionybės, juo labiau ji kovoja prieš Bažnyčią, tuo labiau auga joje masės principas ir tuo labiau jis graso žmogaus asmenybei. Ir atvirkščiai, juo labiau darbininkijos sluoksniai bus sukrikščioninti, tuo labiau masės principas bus įvestas į tinkamus rėmus ir tuo labiau asmenybė bus apsaugota. Tuo pačiu bus apsaugotas žmogus ir jo kuriama kultūra. Bažnyčios tad dalyvavimas socialinėje problemoje nėra atsitiktinis. Šiuo metu nėra jokio kito veiksnio, kuris galėtų masės principą, vis labiau besireiškiantį ir vis įžūliau grasinantį, sutvarkyti ir sunormuoti, sykiu neneigdamas jo reikšmės ir vertės, kaip Bažnyčia. Krikščio-

nybė yra vienintelė personalistinė pasaulėžiūra ir todėl vienintelė atrama prieš materialinį, biologinį ar nacionalinį kolektyvizmą. Štai kodėl daug kas yra įsitikinęs, kad socialinė problema be Bažnyčios negali būti išspręsta. Mūsų laikais šitas įsitikinimas yra žymiai labiau pagrįstas negu kada nors anksčiau.

Pirmas skyrius

KAPITALISTINIO AMŽIAUS BRUOŽAI

„Velnias vėl paėmė jį į labai aukštą kalną, parodė jam visas pasaulio karalystes ir jųjų garbingumą ir jam tarė: Aš visa tai tau duosiu, jei parpuolęs pagarbinsi mane". *Mt 4, 8—10*

KAPITALIZMO CHARAKTERISTIKA

1. Kapitalizmas kaip dvasinis nusiteikimas

Werneris Sombartas, baigdamas didelį savo veikalą „Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Menschen" (München u. Leipzig, 1923), kelia klausimą, kas iš ko gema: kapitalizmas iš kapitalistinės dvasios ar kapitalistinė dvasia iš kapitalizmo. Jau pats šio klausimo iškėlimas parodo, kad kapitalizmas yra labai komplikuota problema, kad joje esama dviejų pusių: objektyvinės, kuri apsireiškia tam tikra ekonomine ir socialine sistema, ir subjektyvinės, kurią sudaro išvidinis nusiteikimas ir nusistatymas materialinių gėrybių ir naudingumo vertybių atžvilgiu. Ieškodamas santykio tarp šitų dviejų kapitalistinės problemos pusių, Sombartas vis dėlto teigia, kad kapitalistinė dvasia yra pirmesnė už kapitalistinę sistemą, nes šitoji kapitalistinė dvasia kaip tik esanti kapitalistinės organizacijos priežastis (plg. 443 p.). Tiesa, Sombartas pripažįsta, kad „juo toliau kapitalizmas išsivysto, tuo didesnės reikšmės jis turi kapitalistinei dvasiai suformuoti, kol galop pasiekia tokį tašką, kada šią dvasią jis vienas formuoja ir kuria" (445 p.). Vadinasi, žmogaus dvasioje turi būti tam tikrų kapitalistinės dvasios užuomazgų, kurios, objektyvuodamosi tikrovėje, kaip tik ir sukuria kapitalistinę santvarką. Šitoji santvarka savo ruožtu esti prisiimama į žmonių sielas, nuobjektyvinama, paverčiama išvidiniu nusiteikimu, kuris esmėje kaip tik ir yra anoji pirmykštė kapitalistinė dvasia. *Kapitalizmas gema iš kapitalistinės dvasios, bet paskiau jis šitą dvasią*

ir pats gimdo. Norint tad charakterizuoti kapitalizmą apskritai, visų pirma reikia ištirti tas užuomazgas, kurios maitina kapitalizmo šaknis ir kurios glūdi pasislėpusios žmogaus dvasios gelmėse. Kapitalizmo problema pirmoje eilėje yra žmogaus dvasinės struktūros problema.

a. Kapitalistinės dvasios esmė

Kapitalistinė dvasia savo esme yra *buržuazinė* dvasia. Buržuaziškumas reiškia pastovų įsigyvenimą šioje tikrovėje. Žmogaus dvasia, vietoje kėlusi akis į kalnus, nuo kurių nužengia išganymas, kaip sakoma psalmėje, jas nukreipia žemėn, čia ieško savo tėvynės ir čia pastoviai įsigyvena. Buržuazinės dvasios kryptis yra kryptis *žemyn.* Buržuazinė dvasia yra, kaip sakoma, *reali* dvasia. Ji nesivaiko „utopijų, iliuzijų ir svajonių". Ji nesiilgi to, kas yra anapus šios matomos realybės. Amžinybės ir antgamtės ilgesio buržuazinė dvasia nepažįsta. Buržujui laikas yra vertesnis už amžinybę ir ši žemė yra vertesnė už prarastą rojų. Aukso amžiaus mitas buržuazinės dvasios nevilioja. Išvidinis susijimas su regima ir apčiuopiama realybe yra pagrindinis buržuazinės dvasios nusiteikimas.

Šitas nusiteikimas kaip tik ir sudaro plačiausią kapitalistinės dvasios pagrindą. Vis dėlto tarp kapitalistinės ir buržuazinės dvasios negalima padėti lygybės ženklo. *Kapitalistinė dvasia yra tik viena buržuazinės dvasios apraiška. Buržuaziškumas yra platesnė kategorija negu kapitalizmas.* Buržuaziškumas gali reikštis visame gyvenimo plote: ir fizinėje, ir dorinėje, ir mokslinėje, ir estetinėje, ir net religinėje srityje. Kur tik žmogaus dvasia neįstengia pakilti aukščiau regimos realybės, visur ten buržuaziškumas ir leidžia savo šaknis. Tuo tarpu kapitalistinė dvasia liečia tiktai *ekonominę* gyvenimo sritį. *Kapitalistinė dvasia yra ekonominis buržuaziškumas. Kapitalistas yra ekonominis buržujus.* Jis pastoviai įsigyvena materialinių gėrybių sferose, iš jų laukia pasaulio išganymo, jomis labiausiai pasitiki ir savo jėgą bei galybę vertina ekonominiu turtingumu.

Pirmaeilė kapitalistinės dvasios vertybė yra *naudingumas.* Ekonominis buržujus visas vertybes suskirsto pagal

naudingumą ir nenaudingumą. Visas gyvenimas, visos jo sritys — mokslas, menas, dora ir net religija — yra apsprendžiamos naudos matu. Vertinga yra visa tai, kas yra naudinga,— štai kapitalistinės dvasios vertybinė pasaulėžiūra. Ekonominio buržujaus etika yra *utilitaristinė.* Pragmatizmas yra charakteringa viso jo veikimo žymė.

Naudingumas yra specifiška *daiktų* vertybė. Nei asmuo, nei meno kūrinys, net nei gyvas daiktas nėra naudingas tikra prasme. Pats primityvusis vertybių pergyvenimas parodo, kad *naudingumas yra susijęs su kaina, o kaina tinka tiktai daiktams.* Tiesa, seniau buvo pardavinėjami ir žmonės. Bet mums šiandien yra aišku, kad žmogaus kaina reiškė ne jo tikrąją vertę, bet tai buvo tik nelemtas istorinių sąlygų padaras. Šiandien dar yra pardavinėjami meno kūriniai. Bet niekas turbūt neneigs, kad jų kaina taip pat reiškia ne estetinę jų vertę, bet senumą, retumą, garsą ir kitas su kūrinio estetiškumu nesusijusias ypatybes. Mūsų laikais yra pardavinėjami ir gyvi daiktai. Bet gyvo daikto vertingumas nustatyta kaina neišsisemia. Gyvas daiktas yra vertingas tuo, kiek jis yra išskleidęs vitalinį savo pradą, o ne tuo, kiek jis yra įkainuojamas ir kiek jis yra kam nors naudingas. Kainos susijimas su naudingumu mus veda į negyvus daiktus. Naudingumas yra specifiškai kilęs iš daiktų kategorijos [1].

Kapitalistinė dvasia, atsirėmusi į naudingumą kaip į daiktų vertingumo apraišką, savaime yra stumiama į *daiktų* sritis. Kapitalistas yra *specifiškai daikto* žmogus. Jis nelinksta nei į vitalinį kilnumą, kaip aristokratija, nei į gražumą, kaip menininkas, nei į šventumą, kaip asketas. Jis pasitenkina žeme ir deda pastangas, kad nuimtų pirmykštį Dievo prakeikimą ir usnis paverstų kviečiais. Daiktas, kuris gali būti pavartotas ir suvartotas, kapitalistą traukia ir žavi. Štai dėl ko kapitalistinė dvasia yra susijusi su ekonomine gyvenimo sritimi. Ekonominė sritis yra *daiktų* sritis ir tuo pačiu *naudos* sritis. Kapitalistas joje jaučiasi kaip namie, nes daiktų santvarka, jų žymės ir jų reikalavimai atitinka išvidinę jo dvasios struktūrą. *Ekonominio naudingumo primatas gyvenimo sąrangoje sudaro kapitalistinės dvasios esmę.*

[1] Plg. *S. Behn.* Philosophie der Werte, 72—73 p. München, 1930.

b. Kapitalistinės dvasios žymės

Kapitalistinė dvasia nėra atsitiktinė žmogaus nusistatymo apraiška. Ji kyla iš pačių sielos gelmių, kuriose nuolatos glūdi buržuaziškumo pradų. Buržuaziškumas, kaip dvasios kryptis žemyn, yra amžinas žmogaus dvasinio gyvenimo tipas. Žmogus yra ne tik Dievo, bet ir šio pasaulio padaras. Su gamtine tvarka, su šia jaučiama ir apčiuopiama realybe jis yra suaugęs ligi pat gelmių. Žemės dvasia žmoguje kalba labai galingai. Jos balsas negali būti nuslopintas. Ir šitoji dvasia kaip tik stumia žmogų į šią tikrovę, atitraukia jį nuo aukštesnės realybės ir paverčia jį buržujumi.

Bet mūsų gyvenama tikrovė, mūsų nuodėminga žemė susideda iš dviejų pagrindinių pradų: *iš gyvybės* ir *iš medžiagos*. Gyvybė ir medžiaga yra dvi pagrindinės mūsosios tikrovės būtys, kurios mus traukia ir riša. Buržuazinio nusiteikimo žmonės abiem šioms būtims jaučia didelės simpatijos. Jie abi jas myli, abiem jomis rūpinasi ir net jas adoruoja. Buržujus niekados negali paneigti nei kūno, nei kūną supančio pasaulio. Asketinės pirmųjų Krikščionybės amžių anachoretų praktikos ir neturto įžadas dabarties vienuolynuose buržujui yra sunkiai suprantami dalykai. Buržujus myli kūną ir myli žemę.

Vis dėlto šita meilė gali būti ir faktiškai yra nevienoda. Buržuaziškumas savo meilės ir prisirišimo prie šios tikrovės atžvilgiu pasidalina į du stambius tipus: vienas tipas labiau krypsta į gyvybę, antras tipas labiau prisiriša prie medžiagos. Pirmasis buržujaus tipas yra kūno žmogus, arba biologinis buržujus. Antrasis tipas yra žemės žmogus, arba ekonominis buržujus. Šis pastarasis kaip tik ir yra ne kas kita kaip *kapitalistas*. Vadinasi, *kapitalizmas kaip dvasinis nusiteikimas kyla iš žmogaus sąjų su prigimtąja tikrove, kiek ji yra materialinė ir kiek ji yra naudinga.* Medžiaga ir nauda yra du kapitalistinės dvasios objektai. Utilitaristinis materializmas yra pagrindinė ir plačiausia kapitalistinės dvasios žymė.

Utilitaristinį materializmą reikia skirti nuo idealistinio materializmo, kuris priklauso jau ne buržuaziškam, bet prometėjiškam dvasios nusiteikimui. Kai žmogus tarnau-

ja medžiagai kaip tokiai, kai jis yra apsėstas medžiagos idėjos, jis tampa šios idėjos pranašu ir skelbėju. Toks žmogus netelpa buržuazijos kategorijoje. Jo kuriamas gyvenimo stilius neturi buržuazinių žymių. Tokiu atveju žmogus gali susikurti net savotišką materijos religiją ir materijos mistiką, kaip šiandien matyti įsitikinusių komunistų sąjūdyje. Bolševikų kuriamas gyvenimo stilius yra materialistinis ligi pat šaknų. Bet jo negalima būtų pavadinti buržuaziniu, nes jame nematyti utilitarizmo žymių. Tasai stilius yra persunktas aukštu, tegul ir savotišku, idealizmu. Medžiagos gelmėse glūdi įvystyta idėja. Kas savo gyvenimą šita idėja apsprendžia, to negalima laikyti buržuazijos atstovu. Materialistas buržujumi tampa tik tada, kai jis prikimba prie medžiagos paviršiaus ir kai medžiagos *idėją* jis iškeičia į medžiagos duodamą *naudą*. Utilitaristinė dvasia iš esmės yra buržuazinė ir kapitalistinė dvasia.

Biologinio buržujaus vertybių kategorijos yra malonumas ir nemalonumas, ekonominio buržujaus, arba kapitalisto,— naudingumas ir nenaudingumas. Biologinis buržujus yra *hedonistas,* ekonominis buržujus — *utilitaristas.* Malonumo pakeitimas naudingumu savotiškai perkeičia ir visą išvidinį kapitalisto nusiteikimą. Kas yra vedamas malonumo, tas yra apsprendžiamas *jausmo,* nes malonumas priklauso pajautimo kategorijai. Biologinis buržujus yra jausmų ir pojūčių žmogus. Tuo tarpu kas yra vedamas naudingumo, tas turi šitą naudingumą suvokti, turi jo ieškoti ir mokėt jo pasigaminti. Praktiškas *protas* čia turi paimti viršų ir nuslėgti kartais net labai neracionalų jausmą. Šiuo atžvilgiu biologinis buržujus yra aklas: jis eina paskui savo pojūčius dažnai be jokios atodairos. Tuo tarpu ekonominis buržujus, atvirkščiai, gerai apsidairo ir pagalvoja, kokios sritys ir kokie veiksmai jam gali būti naudingiausi. Todėl E. Sprangeris teisingai sako, kad „ekonominis Aš yra ne kas kita kaip matąs ir mąstąs biologinis Aš“ [2]. Praktinio proto įtraukimas į savo reikalų sferą biologinį buržujų paverčia ekonominiu buržujumi, kuris pramato, sprendžia ir skaičiuoja. *Apskaičiavimas yra pirmoji specialesnė kapitalistinės dvasios žymė.*

[2] Lebensformen, 100 p. Halle, 1930.

Su apskaičiavimu iš esmės yra surištas *racionalizmas*. Kapitalistas yra racionalistas. Naudingumas yra tokia vertybė, kuri neglūdi daikte kaip tokiame, bet kuri yra pagrįsta daikto santykiu su žmogumi. J. Hessenas teisingai sako, kad naudingumo vertybės „tuo skiriasi nuo kitų vertybių, kad jos nėra vertybės savyje, bet kad jos yra išvestinės vertybės“ [3]. Kad žmogus galėtų žinoti, kas jam naudinga, o kas ne, jis turi mąstyti; jis turi praktiškai patirti, nes jausmų ir instinktų sritis jam pasako tik tai, kas yra malonu ir kas nemalonu. Apie naudingumą instinktai sprendžia labai neaiškiai. Todėl E. Sprangeris ir sako, kad „naudingumas nėra tas pat, kas ir malonumas. Malonumas reiškia trumpą jausmų pažadinimą, kuris yra džiaugsmingai pergyvenamas net nepaisant, kad tolimesnėje laiko perspektyvoje jis gali būti kenksmingas. Tuo tarpu naudingumas visados atsiremia į teoretinį daiktų ir psichologinių gyvenimo sąlygų supratimą. Sprendimas, kas yra naudinga, kas nenaudinga, yra pagrįstas racionalumu“ [4]. Todėl ir kapitalistinė dvasia, kuriai naudingumas stovi pirmoje vietoje, iš esmės yra racionalistinė dvasia. Racionalizmas eina ranka rankon su kapitalizmu. Kapitalizmas yra negalimas tokiame amžiuje, kuriame vyrauja intuityvinis mistinis nusiteikimas. Štai kodėl apie kapitalizmą negalima kalbėti tikraisiais viduriniais amžiais, kada platoniškoji—augustiniškoji filosofija buvo apvaldžiusi mąstymą ir kada išvidinė prasmė daugiau buvo vertinama negu išviršinis tikslas. Tuo tarpu kai nuo tryliktojo šimtmečio Europos dvasia pradėjo eiti vis didesnio racionalizmo kryptimi, kai išvidinį prasmingumą vis labiau pakeitė išviršinis tikslingumas, kelias kapitalizmui pasidarė atviras.

Kapitalistinė organizacija žmogaus dvasios linkimą į racionalizmą išvysto ligi pat galo. W. Sombartas sako, kad „šiandien tūkstančių tūkstančiai žmonių neveikia nieko kito, kaip tik galvoja išrasti ir įvykdyti kuo geriausius prekiavimo metodus, pradedant aukštųjų mokyklų ekonomijos profesoriais ir baigiant visa armija revizorių, skaičiuotojų, registruotojų, skaičiavimo, rašomųjų mašinėlių fabrikantų,

[3] Wertphilosophie, 79 p. Paderborn, 1937.

[4] Op. cit., 156 p.

laiškų tvarkytojų ir t. t. Net patys tarnautojai ir didelių įmonių darbininkai yra premijomis įtraukiami į šito ekonominio racionalizmo gamybą“ [5]. Bet šita visa šių dienų kapitalizmo racionalistinė mašina yra išaugusi iš tų racionalistinių užuomazgų, kurios glūdi žmogaus dvasios gelmėse. Pelnas yra gaunamas tik iš racionaliai sutvarkytos įmonės. Bet pats pelno noras jau suponuoja racionalistinį nusiteikimą. *Racionalizmas yra antra specialesnė kapitalistinės dvasios žymė.*

Malonumas paprastai atsiranda pasisavinant kokį nors daiktą ir juo patenkinant kūno reikalavimus. Jis nėra išsikovojamas, nes kova žadina nemalonumą. Todėl biologinis buržujus nėra kovos žmogus. Jis kovos vengia ir net josios bijo. Jis ima tai, ką jam duoda pati gamta. Jis smaguriauja. Visai kitaip yra su naudingumu. Naudingumas yra ne tiek gamtos davinys, kiek žmogaus padaras. Neapdirbtų, nekultivuotų daiktų naudingumas yra labai menkos vertės. Naudingų daiktų žmogus turi daugiausia pasigaminti pats, įdėdamas į juos tokių elementų, kurių gamta neturi. Naudinga vertybė jau yra žmogaus kūrinys. Todėl ekonominis buržujus, ieškodamas pasaulyje visų pirma naudos, eina į šį pasaulį nusiteikęs kovoti, priversti gamtą jam nusilenkti, pakeisti daiktus, juos apdirbti, kad galėtų jais tinkamai pasinaudoti. E. Sprangeris teisingai pastebi, kad „grynai ekonomiškai orientuoto Aš pasaulėžiūra remiasi nuolatine kova su medžiaga“ [6]. Ekonominis buržujus priverčia pasaulį ir jį taip sutvarko, kad jis duotų jam kuo daugiausiai naudos. Ekonominis buržujus yra kovos žmogus. Naudingumo ieškojimas yra didelis materialinės kultūros veiksnys. Laukinė žemė, kai tik į ją įžengia utilitaristiškai nusiteikęs žmogus, tuojau apsisupa kultūrinėmis formomis. *Pasaulio apvaldymas yra jaučiamas kiekviename kapitalistinės dvasios žingsnyje.* Ir tai yra trečia specialesnė šios dvasios žymė.

Vis dėlto kapitalistinis pasaulio apvaldymas yra savotiškas. Kapitalistinė dvasia stengiasi pasaulį apvaldyti ne iš vidaus, bet iš viršaus. Kapitalizmui nesvarbu gamtinį prin-

[5] Der Bourgeois, 446 p.

[6] Op. cit., 101 p.

cipą palenkti žmogaus dvasiai. Jam tik svarbu, kad šitas gamtinis principas reikštųsi tokiomis formomis, kurios duotų žmogui naudos. Konkrečiai kalbant, kapitalistinė dvasia stengiasi pasaulį apvaldyti tokiu būdu, kad susitaupytų kuo daugiausiai laiko ir energijos. *Kapitalistinė pasaulio pergalė yra taupanti pergalė.* Ekonominis buržujus, taupydamas energiją, išranda mašinas, kurios medžiagą geriau, lengviau ir greičiau apdirba negu tegul ir labai tobula žmogaus ranka. Mašina čia tampa priemone naudingumui didinti. Erdvė reikalauja laiko, todėl ekonominis buržujus pasigamina greito susisiekimo priemonių, kad laiką sutaupytų, nes „laikas yra pinigai". Mašina padeda kapitalistui apgalėti pasaulį. *Kapitalistinė pasaulio pergalė įvyksta per mašiną. Pasaulio ir gyvenimo sutechninimas lydi šitą pergalę ir sudaro ketvirtą kapitalistinės dvasios žymę.* Niekas taip greit ir taip tiksliai nepanaudoja technikos laimėjimų kaip kapitalizmas. Mūsų laikais net atrodo, kad šitie laimėjimai tam tik ir kuriami, kad tarnautų kapitalistinei ūkio santvarkai. Savaime suprantama, kad iš kapitalistinės dvasios kilusi ir kapitalistinei sistemai tarnaujanti technika turi grynai pragmatinio pobūdžio. Čia jai nėra skiriami kitokie uždaviniai, kaip tik sutaupyti ekonominiam buržujui laiko ir energijos. Kosminė technikos prasmė, technika kaip pirmas medžiaginio pasaulio transfigūracijos ženklas kapitalistinei dvasiai yra nesuprantama. Automobilis, kuriuo niekas nevažinėja, ir lėktuvas, kuriuo niekas neskraido, ekonominiam buržujui yra neprasmingi dalykai, nes nenaudingi. Technikos laimėjimai čia yra kuriami tik tam, kad naudingi dalykai būtų galima pigiau pasigaminti: pigiau laiko, energijos, rūpesčio ir pinigų atžvilgiu. Iš kapitalizmo kyląs gyvenimo sutechninimas yra utilitaristinis. Štai kodėl jis taip labai slegia pasaulį ir žmogų.

Gyvenimo sutechninimas yra surištas su taupumu. Kapitalistinė dvasia kuria techniką tikrumoje tam, kad galėtų taupyti. *Taupumas yra kapitalistinės dvasios praktinio gyvenimo forma ir penkta josios žymė.* Ekonominis buržujus taupo viską: savo sveikatą, savo jėgas, savo laiką, savo meilę, savo neapykantą ir savo pinigus. Neišleisti, kuo daugiausia turėti, kuo daugiausia surinkti yra pagrindi-

niai ekonominio buržujaus rūpesčiai. Bet čia pat reikia pastebėti, kad kapitalistinės dvasios taupumas yra visiškai skirtingas nuo to, ką mes vadiname taupumo dorybe. Taupumo dorybė yra protingas atsargos rinkimas savo reikalams. Taupus žmogus neišleidžia tik to, kas jam yra reikalinga. Reikalas čia apsprendžia taupumo kiekį ir tempą. Tuo tarpu ekonominis buržujus taupo anaiptol ne reikalui. *Buržujus taupo tam, kad turėtų.* Pats *turėjimo faktas* yra taupumo motyvas. Ką su savo turtu ekonominis buržujus veiks, kur jį padės, jis nedaug galvoja arba galvoja vėliau. Visų pirma jam rūpi, kad tik jis *turėtų,* ir *gausiai turėtų.* Šiuo atžvilgiu kapitalistinė dvasia gali daug ko atsisakyti. Ji gali gyventi net labai kukliai. Ji gali būti net savotiška asketė. N. Berdiajevas pastebi, kad „klasikinėje buržuazijoje galima rasti tam tikro asketinio elemento. Bet buržujus dirba ne sau; jis dirba tam, kad padidintų ir pagausintų ekonomines vertybes ir gėrybes“ [7]. Iš tikro charakteringų ekonominių buržujų gyvenime galime sutikti didelio kuklumo ir net šykštumo pavyzdžių. Bet jie dar anaiptol nerodo, kad ekonominė buržuazija, arba kapitalistinė dvasia, būtų iš vidaus atsijusi nuo materialinių gėrybių. „Net ir taupumas,— sako Fr. W. Foersteris,— daugelio žmonių, kurie sau daug ką paneigia ir kurie sunkiai išleidžia pinigus, ne visados yra vertingas aukštesne prasme. Dažnai jis yra tik išraiška aukso rinkimo aistros“ [8]. Taupumas psichologiškai normalus ir moraliai vertingas yra tik tada, kai jis tarnauja reikalui. Bet ekonominės buržuazijos gyvenime apie reikalą negali būti nė kalbos, nes kur yra surinkti tūkstančiai ar milijonai, ten nebėra reikalo daugiau rinkti ir taupyti. Kapitalistinis taupumas savo šaknis turi visai kur kitur. Kapitalistas taupo tam, kad turėtų, ir tai yra visai kas kita negu taupyti reikalui.

Kapitalistinis taupumas yra viena iš šykštumo rūšių, kuri yra charakteringa gausumo, arba krūvos, meile. Šykštumas gali būti dvejopas: šykštuolis gali mylėti *metalą,* ir jis gali mylėti *krūvą.* Metalo meilė yra senesnis

[7] Le Christianisme et la lutte des classes, 133 p.
[8] Lebensführung, 117 p. Zürich u. Leipzig, 1930.

dalykas. Ją gražiai yra charakterizavęs E. Hello: „Sykštuolis turi fizinę metalo meilę. Jis mylî auksą ir sidabrą kaip tokius, dėl jų pačių. Jis juos myli materialiai. Jis jų yra traukiamas. Kontaktas su metalu jį džiugina ir teikia jam fizinio smagumo... Kartais jis aukso gabalus vadina vardais, kartais glosto. Jų žvangėjimas palietus priverčia jį drebėti“ [9]. Visai analogiškai galima mylėti ekonominių gėrybių krūvą. Tai yra naujesnioji šykštumo rūšis. Aukso ir sidabro privačiame gyvenime mūsų laikais yra maža. Todėl senoji šykštumo forma, apie kurią rašo Hello ir kurią labai gražiai yra pajuokęs Molièras, šiandien daugumoje yra pasikeitusi kita rūšimi, būtent *krūvos meile.* Krūva ekonominį buržujų džiugina ir traukia. *Buržujus myli kiekį kaip tokį ir dėl jo paties.* Žinojimas, kad jis turi daug, suteikia jam psichologinio pasitenkinimo. Savo atramą pasaulyje jis jaučia materialinių gėrybių gausume. Todėl jis jas renka ir krauna visiškai nepaisydamas, kad jam jų seniai nebereikia ir kad tik mažą jų dalį jis panaudoja kultūros ar visuomenės reikalams.

Kiekio meilė mūsų dienomis išeina ypatingai aikštėn *rekordų manijoje.* Rekordai sporte yra tik išraiška bendro nusiteikimo žavėtis skaičiumi ir tais daiktais, kurie gali būti skaičiuojami. Modernųjį žmogų žavi visa, kas tik yra išreiškiama dideliu skaičiumi, vis tiek ar tai bus gyventojų suma, ar trobesio aukštis, ar tilto ilgis, ar nutukusio žmogaus svoris, ar išgyvento amžiaus ilgis, ar per metus įvykdytos žmogžudystės. Tie kultūros žygiai, kurie skaičiumi nėra ir negali būti išreiškiami, mūsajame kapitalistiniame amžiuje neįgyja tokio garso, koks jiems priderėtų pagal išvidinę jųjų vertę. Mokslo ir meno laimėjimai, herojiški doros žygiai menkai tėra populiarūs dėl to, kad krūvą mėgstanti masė šitų žygių ir laimėjimų negali išskaičiuoti. Kai tokia krūvos meilė susikoncentruoja ekonominėje srityje, mes kaip tik ir gauname tąją kapitalistinio taupumo formą, kuri tokiems kapitalistinės dvasios fenomenams, kaip Rockfeleris, iš nieko sukrovė milijardus. *Kiekio meilė ir prisirišimas prie krūvos sudaro paskutinę ir galbūt charakteringiausią kapitalistinės dvasios žymę.*

[9] L'Homme, 9 p. Paris, 1930.

Reikia pastebėti, kad pačiose savo gelmėse šitas *gausumo noras yra begalinės žmogaus dvasios išraiška.* Žmogaus dvasia niekados negali pasitenkinti tuo, kas yra apibrėžta. Ji siekia ligi begalybės. Bet šitas siekimas, pakreiptas į materialinį pasaulį, pažemina josios begalybės troškimą ir išjuokia ją pačią. Dvasios begalybė yra patenkinama tik vidaus turtingumu. Išviršinė materijos krūva yra tik *faux pas* kelyje į realią žmogaus begalybę. Moderniojo žmogaus sieloje taip pat gyvena toksai begalybės troškimas. Jis stengiasi jį patenkinti vis naujais išradimais, vis didesniais statiniais, vis naujomis sistemomis. Skaičius ir rekordas yra šito troškimo apraiškos. Deja, jos yra nevykusios. Jos rodo, kiek moderniojo žmogaus siela kapitalizmo įtakoje yra paklydusi ir sykiu kiek ji stengiasi iš šito paklydimo išsivaduoti. Atsirandąs dvasioje nepasitenkinimas skaičiumi bei krūva ir sąmonėje sušvitęs ar tik nebus paskutinis smūgis visai kapitalistinei mūsų santvarkai.

c. Kapitalistinės dvasios šaltinis

Psichologiškai kapitalistinė dvasia kyla iš žmogaus prisirišimo prie žemės, prie materialinių gėrybių, prie to, kas yra naudinga. Todėl kapitalistinio nusiteikimo žmonių būta visais amžiais. Visados atsiranda asmenų, kuriems ekonominės vertybės yra ypatingai brangios ir kurie jas laiko pirmaeilėmis bei svarbiausiomis. Jeigu šitų žmonių nusiteikimas nesusikristalizavo objektyvine ūkio sistema, tai tik dėl to, kad bendrojoje visuomenės nuotaikoje ilgus amžius buvo tokių veiksnių, kurie žmogaus linkimą į žemę pajėgdavo atsverti ir palenkti kita kryptimi. Žemės balsas negalėdavo būti išgirstas pro dvasios ir Dievo balsą. Iš kitos pusės, jeigu pastaraisiais laikais šitas žemės balsas vis dėlto buvo išgirstas, jeigu kapitalistinis dvasios nusiteikimas pajėgė susiformuoti ištisa ekonomine sistema, tai matyt, kad tie veiksniai, kurie šitą nusiteikimą apgalėdavo, nusilpo arba ir visai išnyko. Šiandien kapitalistinė dvasia nebėra tik atskirų individų nusiteikimas. Ji apima plačius visuomenės sluoksnius, ji yra įsiskverbusi į žmonių santykius, į pažiūras, į valstybę, net į reli-

ginę bendruomenę. Ekonominis buržuaziškumas šiandien yra ekonominio veikimo forma. Kapitalistinės dvasios prasiveržimas į viešąjį gyvenimą ir jo apvaldymas jau yra ne psichologinis, bet istorinis faktas. Kapitalistinė dvasia turi savą istorinį šaltinį, iš kurio ji kilo, ir savus istorinius veiksnius, kurie ją visuomenėje įtvirtino.

„Kapitalizmas,— sako W. Sombartas,— išaugo iš Europos dvasios giliausių pagrindų. Toji pati dvasia, iš kurios gimė nauja valstybė, nauja religija, naujas mokslas ir nauja technika, sukūrė ir naują ūkinį gyvenimą. Mes žinome, kad tai yra žemės ir pasaulio dvasia. Tai dvasia, kuri turi nepaprastą jėgą sugriauti senus prigimtus pavidalus, senus santykius, senas sienas, bet kuri taip pat yra stipri kurti naujas gyvenimo formas ir dirbtinius, tikslingus pavidalus. Tai dvasia, kuri, besibaigiant viduriniams amžiams, ištraukė žmones iš ramių, organiškai suaugusių meilės ir bendruomenės santykių ir pastūmėjo į triukšmingą savimeilės ir savitaigos kelią“ [10]. Sitoji dvasia yra ne kas kita kaip *Renesanso* dvasia. „Naujųjų laikų kapitalistinis žmogus,— teigia J. Messneris,— yra tik viena atšvaita to naujo žmogiškumo, kuris Renesanso metu pasirodė istorijoje. Socialinio ir ekonominio gyvenimo istorija parodė, kad Renesansas nebuvo, kaip ilgai buvo manoma, tik meninio ir literatinio gyvenimo apsireiškimas, bet kad tai buvo vieningos kultūros gyvenimas, kuris savyje turėjo valstybinį ir ekonominį gyvenimą“ [11]. Europos dvasios pasisukimas, kuris įvyko Renesanso metu, buvo visuotinis: jis apėmė visą žmogų ir visą gyvenimą. Jeigu jis prasidėjo estetine sritimi, tai čia buvo tik atsitiktinis dalykas. Po šituo estetiniu literatiniu sąjūdžiu glūdėjo visiškai naujos pažiūros ir nauji žmogaus santykiai su pasauliu.

Vidurinių amžių filosofai ir teologai skelbė, kad pasaulis yra sutvertas žmogui, kad žmogus yra pasaulio centras — ne tik erdvinis ir kinetinis, bet ir teleologinis. Žmogus čia naudojosi gamtos duodamais dalykais, nesistengdamas josios per daug pavergti, nenorėdamas per daug

[10] Der moderne Kapitalismus, I, 327 p. München u. Leipzig, 1921.

[11] Die soziale Frage der Gegenwart, 12 p.

atskleisti josios paslapčių ir ištirti josios dėsnių. Žmogus gyveno gamtoje, ja naudojosi ir dėkojo Dievui už suteiktas dovanas.

Visai kitaip pasidarė Renesanso metu. Senojo geocentrinio pasaulėvaizdžio griuvimas buvo pirmas žingsnis žmogui atsistoti *šalia* gamtos. Renesanso metu gamta išsilaisvino iš žmogaus priklausomybės ir atsistojo šalia jo. Reikia pripažinti, kad Renesanso žmogus šitą gamtos išsilaisvinimą sutiko labai džiaugsmingai. Jis tarsi nujautė, kad šalia jo atsirado objektas, kurį jis galės panaudoti atbudusioms kūrybinėms savo galioms. Jau šv. Pranciškaus Asyžiečio saulės himne girdėti renesansiškojo gamtos jausmo motyvų, nors jie čia dar yra labai ankštai susiję su antgamtiniu gyvenimu. Vėliau šitie saitai buvo nutraukti, ir gamta džiugino žmogų ne kaip Dievybės išraiška, bet tokia, kokia ji yra. Viduriniais amžiais gamta buvo scena, kurioje vyko žmogaus drama: jo puolimas, atpirkimas ir perkeitimas. „Dabar,— sako E. v. Asteris,— gamta tapo didžiule, nepažįstama, paslaptinga sritimi, kurioje žmogus ieško ne dieviškojo veikimo pėdsakų, bet stengiasi patenkinti žinojimo ir jėgos troškulį ir suprasti savo paties būtybę, kuri jam virto problema. Gamta čia yra jau labai išplėsta, o su ja sykiu ir akiratis žmogaus, kuris šitą gamtą tyrinėja, į ją įsijaučia, kai yra vedamas nuo Kolumbo per Koperniką prie Giordano Bruno. Prie naujų žemės dalių atradimo prisišlieja mintis apie begalybę pasaulio, kuriame žemė yra tik maža žvaigždė tarp kitų žvaigždžių“ [12]. Šitasai žmogaus džiaugsmas laisvoje gamtoje eina per visas renesansiškojo gyvenimo sritis. Gamtos moksluose jam atstovauja Kolumbas, Kopernikas ir Galilei, poezijoje — Petrarka, Tasso ir Ariosto, filosofijoje — Giordano Bruno, pedagogikoje — Vittorino da Feltre, kurio „Casa giocosa“ buvo tarsi simbolis visam Renesanso laikotarpiui. Laisvas žmogus laisvoje gamtoje — štai kas džiugino Renesanso metu Europos dvasią.

Žmogaus santykių pasikeitimas su gamta išvystė ir atpalaidavo tas užuomazgas, kurios snaudė dvasios gelmėse ir kurios vėliau susiformavo kapitalistinio nusiteikimo pa-

[12] Geschichte der Philosophie, 380 p. Berlin, 1925.

vidalu. *Ekonominio gyvenimo struktūra visados yra susijusi su žmogaus nusistatymu gamtos atžvilgiu.* Kaip žmogus gamtą pergyvena, kaip jis su ja santykiauja, kaip jis ją panaudoja savo reikalams, taip jis kuria ir savo ūkį, nes ūkis, kaip prof. St. Šalkauskis prasmingai yra pastebėjęs, yra ne kas kita kaip gamtos ir prigimties santykiavimas [13]. Ūkio srityje susitinka išvidinė žmogaus prigimtis su išviršine gamta. Todėl ūkinė struktūra priklauso ne tik nuo gamtos sąlygų, bet ir nuo žmogaus prigimties nusiteikimo. Šitas dėsnis galima pastebėti visoje kultūros istorijoje. Vadinamoje pagrindo kultūroje (Grundkultur), kai žmogus buvo lyg ir gamtos vaikas, kai gamta jam paruošė stalą, o jis tik ėmė ir valgė, kai jis nuo gamtos psichologiškai nebuvo atsiskyręs, ir jo ūkis buvo grynai pasisavinamasis: vyras medžiojo gyvulius, o moteris rinko augmenis. Kamieno kultūroje (Stammkultur), kai žmogus pasijautė esąs lygus su gamta, gamtos brolis, kai jis gamtoje matė įsikūnijusias aukštesnio pasaulio būtybes, kai jam visas pasaulis buvo gyvas ir net įdvasintas, pasikeitė ir ūkinio gyvenimo formos: gyvulių medžioklė, iš vienos pusės, virto gyvulių auginimu, iš kitos — organizuota medžiokle su totemizmo ženklu, o augmenų rinkimas išsivystė į augmenų auginimą. Aukštoje kultūroje (Hochkultur), kai žmogus pasijautė esąs gamtos valdovas, kai jis atsistojo priešais gamtą kaip subjektas priešais objektą, jo ūkio santvarka įgijo pastovią ir organizuotą formą, kuri pamažu plėtėsi ligi pasaulinės organizacijos [14].

Pačioje aukštojoje kultūroje galima taip pat atskirti dvejopą nusistatymą gamtos atžvilgiu ir tuo pačiu dvejopą ūkio struktūrą. Žmogus gali gamtą laikyti tokiu objektu, kuris yra skirtas *jo reikalams.* Tada jis gamtą apdirba tik tiek, kiek jį verčia šie reikalai. Tai yra vidurinių amžių pažiūra, kuri gimdo vad. *reikalo ūkį.* Bet žmogus gali gamtą laikyti ir tokiu objektu, kuris skirtas jo *kūrybai.* Tada žmogus gamtą apdirba ne tik tiek, kiek jam pačiam reikia, bet jis ją apdirbinėja dėl jos pačios, dėl tų gėrybių, kurios iš šito apdirbinėjimo kyla. Ekonominėje srityje ši-

[13] Plg. Kultūros filosofijos metmens, 49—52 p. Kaunas, 1929.

[14] Plg. *R. Thurnwald.* L'Economie primitive, Paris, 1937.

toks nusistatymas veda į ūkio atpalaidavimą nuo žmogaus reikalų ir į ekonominę kūrybą dėl josios pačios. Tai yra Renesanso pažiūra, kuri sukūrė vad. *pelno ūkį*. Apie reikalo ir pelno ūkio principus kalbėsime vėliau. Šiuo tarpu tik konstatuojame ūkinės santvarkos priklausomybę nuo žmogaus nusistatymo gamtos atžvilgiu.

Todėl kai Renesanso metu pasikeitė žmogaus santykiai su gamta, galima buvo laukti, kad pasikeis ir ūkinė Europos santvarka, tuo labiau kad Renesanso išsivystymo metu buvo pažadintos visos tos dvasinės užuomazgos, kurios charakterizuoja kapitalistinę dvasią. Visų pirma *Renesanso istorija buvo kelias į racionalizmą*. Intuityvinis mistinis Platono ir šv. Augustino pasaulio ir Dievo pažinimo būdas jau buvo pasibaigęs su šv. Alberto ir su šv. Tomo Akviniečio filosofijos įsigalėjimu. Pranciškoniškoji mokykla dar ilgai kovojo, bet platonizmo atgaivinti nebeįstengė. Į žemę, į praktiką, į daiktą, į formą palinkęs Aristotelis vis labiau apvaldė Vak. Europos sąmonę. Atitrūkusi nuo amžinųjų idėjų ir normų filosofija, kuri jau rėmėsi *daiktais,* greitai perėjo į *sąvokų* sritį nominalizmo pavidalu ir užsisklendė psichinėje sferoje su Descartes'o „cogito ergo sum". Tarp šv. Augustino ir Descartes'o abejojimo yra milžiniškas skirtumas. Šv. Augustinas abejoja *egzistenciškai:* nuo šitos abejonės išsprendimo priklauso jo likimas. Descartes abejoja tik *metodiškai:* jo abejonė kyla ne iš išvidinės jo tragikos, bet iš noro surasti naują punktą, kuriuo jis galėtų pagrįsti filosofines savo spekuliacijas. Descartes'o abejonė ir visas jojo metodas yra racionalistinis. Kelias nuo nominalizmo ligi racionalizmo ir vėliau ligi fikcionalizmo Vaihingerio filosofijoje yra visiškai tiesus. Tuo tarpu tai yra Renesanso kelias.

Teoretinis racionalizmas filosofijoje į praktiką eina per *skaičiavimą*. Intuityvinis pažinimo būdas aprėpia būtį sykiu ir visumoje. Racionalinis pažinimas žengia palaipsniui ir dalimis. Praktikoje šitas laipsninis ir dalinis pažinimas yra ne kas kita kaip skaičiavimas, skaičiavimas laiko, erdvės, medžiagos, pinigų ar žmonių. Renesanso metu šitas skaičiavimas kaip tik ir apsireiškė visu smarkumu. Gamtos ir matematikos mokslų atsigavimas, žemės apvaldymas kelionėmis, įsiskverbimas į kosmo santvarką

per naują pasaulėvaizdį — visa tai skatinte skatino žmogaus troškimą skaičiuoti ir davė jam nepaprastai daug ir nepaprastai dėkingos medžiagos. Mechanistinis pasaulėvaizdis ir mechanistinis gamtos supratimas bei aiškinimas yra pagrįstas skaičiumi.

Perkelkime filosofinį racionalizmą ir mokslinį skaičiavimą į ekonomijos sritį ir gausime praktiško proto sutvarkytą, planingai vedamą, iš anksto pramatantį ir apskaičiuojantį ūkį, kuris ir bus ne kas kita kaip *kapitalistinis ūkis*. Ekonominio buržujaus apskaičiavimas, kuris sudaro, kaip minėjome, vieną iš kapitalistinės dvasios žymių, yra kilęs arba bent išvystytas renesansiškojo racionalizmo.

Renesanso kelias buvo kelias ne tik į žmogų, bet ir *į pasaulį:* į pasaulio apvaldymą ir jo pergalėjimą. Renesanso žmogus, kaip jau buvo sakyta, gamtoje matė objektą savo kūrybai. Reikėjo tad šitą objektą apvaldyti, kad jis pasidarytų tinkamas idėjai išreikšti ir įkūnyti. Gamtos apvaldymas eina ranka rankon su Renesanso istorija. Gamtos mokslų išsivystymas atidarė kelią technikai, o technika pavergė žmogui visą žemę. Paskutiniųjų laikų technikos laimėjimai ir visas dabartinis gyvenimo sutechninimas yra ne kas kita kaip nuoseklus renesansiškojo žmogaus nusistatymo padaras. Mes gyvename tuo, kas buvo užbrėžta prieš penketą šimtų metų. Todėl ir toji kapitalistinės dvasios žymė, kurią pavadinome taupančia pasaulio pergale, iš Renesanso istorijos gavo labai daug skatinančių akstinų. Tiesa, renesansiškasis pasaulio apvaldymo būdas nebuvo buržuazinis. Tai buvo prometėjiškos pastangos realizuoti tai, kas skirta tik vienam Dievui. Bet kai šitas prometėjizmas susitelkė ekonominėje srityje, jis virto buržuaziškumu, ir idealistinis pasaulio apvaldymas pasikeitė utilitaristiniu.

Renesanso metu randame ir nepaprastą *didybės norą*. Viduriniais amžiais tik vienas Dievas buvo begalinis. Pasaulis ir žmogus buvo aprėžti padarai, kuriems buvo nurodytos ribos ir sienos. Tuo tarpu Renesanso metu žmogus ir pasaulis pralaužė savo užtvaras ir perėjo į begalybę. Kopernikiškasis pasaulėvaizdis panaikino pasaulio sienas. Kosmas dabar pasidarė neaprėpiamas, neištiriamas, nesuvokiamas. Niekas negalėjo pasakyti, kur jis prasideda ir

kur baigiasi. Bandymas išreikšti skaičiais pasaulio dydį nevyko, nes šitie skaičiai kiekvieną sykį vis augo tobulinant stebėjimo instrumentus: teleskopą ir mikroskopą. Prieš žmogaus akis atsivėrė pasaulio begalybė, kuri žmogų džiugino ir žavėjo, nes tuomet ir pats žmogus jautėsi esąs begalinis, mikrokosmas, kuris savo sąmonėje aprėpia nepaprastą pasaulio įvairumą. Tai buvo žmogaus dvasios didybės triumfas. Bet perkelkime šitą didybės norą į ūkio sritį ir gausime tąjį šykštumą, kuris kaip tik ir yra charakteringas kiekio, arba krūvos,. meile. Galima gėrėtis pasaulio didingumu, nes šitas pasigėrėjimas yra nesuinteresuoto estetinio pobūdžio. Bet negalima trokšti ekonominių gėrybių gausumo nesuinteresuotai. Ekonominės gėrybės ir žmogaus nauda yra surištos savo esmėje. Didybės troškimas ekonominiame gyvenime neišvengiamai veda į neaprėžtą turto krovimą, į kapitalo nesaikingą didinimą. Todėl nors renesansiškasis gėrėjimasis didybe ir kiekiu buvo savo esmėje visiškai suprantamas ir pateisinamas, bet kai tik jis perėjo į ekonominę sritį (o pereiti jis turėjo būtinai, nes Renesansas, kaip jau minėta, buvo ne viena kuri gyvenimo sritis, bet visas kultūros kompleksas), tuojau šitas kiekio troškimas virto ekonominių gėrybių neaprėžta produkcija.

Renesanso dvasia buvo tokia, kuri atitiko kapitalistinės dvasios užuomazgas ir jas išvystė. Pasikeitimas žmogaus santykių su gamta pakeitė ūkinę santvarką, o Renesanso istorijoje atsiradęs ir išsiskleidęs racionalizmas, pasaulio apvaldymas ir kiekio troškimas suformavo šitą santvarką kapitalistinės sistemos pavidalu.

2. Kapitalizmas kaip ūkinė sistema

Kai kapitalistinė dvasia objektyvuojasi regimomis ekonominio gyvenimo formomis, mes gauname kapitalizmą kaip *ūkinę sistemą*. Šiandien ne paslaptis, kad šitoji sistema yra pasaulyje vyraujanti ir kad ji kaip voratinklis yra apsupusi visą žemę. Tai pažymėjo ir popiežius Pijus XI, kalbėdamas apie tuos ekonominius pasikeitimus, kurie įvyko po Leono XIII. „Drauge su milžinišku industrializmo kilimu,— sako popiežius,— smarkiais šuoliais ėjo

priekin ir kapitalistinė ekonomijos santvarka, kuri, ką tik išleidus Leono XIII encikliką, taip išsiplėtė po visą pasaulį, kad faktiškai smarkiai palietė ir tuos ekonominio ir socialinio gyvenimo santykius, kurie nebuvo atsirėmę kapitalu, ir ten padarydama žymios įtakos kaip savo progresu, taip ne mažiau savo liūdnomis pasėkomis ir žalingais vaisiais" [15]. Kapitalizmas, kaip objektyvinė ekonominio gyvenimo santvarka, šiandien yra tokia galybė, kuri valdo ne tik grynai ūkinį gyvenimą, bet sykiu kuri apsprendžia visą kultūros eigą ir net daugelio žmonių mąstymą. Tai savotiškas, kaip M. Weberis yra pasakęs, *kosmos,* į kurį kiekvienas yra įvedamas ir be kurio daugelis nesugeba nei veikti, nei gyventi. Kapitalistinės sistemos griuvimas mūsų laikais reikštų ne mažesnį Europos istorijos pasisukimą kaip tas, kuris įvyko senovėje arba Renesanso metu.

Kapitalizmą kaip ūkinę sistemą W. Sombartas taip apibrėžia: „Kapitalizmo vardu mes vadiname tokią ūkio sistemą, kuri yra charakteringa šiomis žymėmis: tai yra tokia ūkinė organizacija, kurioje bendrai dirba dvi gyventojų klasės: produkcijos priemonių savininkai, kurie sykiu yra ir vedėjai, ir ūkio subjektai, ir nuosavybės neturį gryni darbininkai (kaip ūkio objektai), surišti rinkos principais. Šioji organizacija yra valdoma pelno principo ir ekonominio racionalizmo" [16]. Šitoje plačioje apibrėžtyje glūdi ir pati kapitalistinės sistemos esmė, ir specialesnės žymės, kuriomis šita esmė praktikoje apsireiškia. Apie tai reikia skyrium pakalbėti.

a. Pelnas kaip kapitalistinės sistemos esmė

Ekonominėje Europos istorijoje yra skiriami du pagrindiniai ūkiniai periodai: *reikalo ūkis,* kuris truko ligi vidurinių amžių pabaigos, ir *pelno ūkis,* kuris prasidėjo ir išsivystė naujaisiais laikais. Dr. Josefas Kulischeris reikalo ūkyje skiria dar du smulkesnius tarpsnius: ankstyvųjų ir vėlyvųjų vidurinių amžių. Ankstyvųjų vidurinių amžių nuo I ligi XI šimtmečio ūkis buvo *namų ūkis.* „Persverianti tyrinėtojų dauguma,— sako Kulischeris,—

[15] Quadragesimo anno, 29 p.
[16] Der moderne Kapitalismus, I, 319 p.

remiasi pažiūra, kad tuo metu atskiras ūkis visų pirma buvo apdirbamas jam priklausančių žmonių reikalui, kad šitie žmonės daugiausiai patys pasigamindavo ir tik spragos būdavo mainais užpildomos... Ankstyvųjų vidurinių amžių ūkį, kaip kaimo, taip ir dvaro, mes vadiname uždaru *namų ūkiu* (Hauswirtschaft) ta prasme, kad mainai čia užima tik antrą vietą, palyginus su nuosava produkcija, ir turi tik menkos reikšmės" [17]. Vėlyvųjų vidurinių amžių ūkis yra vadinamas *miesto ūkiu* (Stadtwirtschaft) arba amato ūkiu (Wirtschaftssystem des Handwerks — W. Sombart). J. Messneris nurodo tris šito ūkinio tarpsnio žymes: 1) atskiro amatininko interesų palenkimas bendruomenės interesams, 2) korporacinė ūkio santvarka ir 3) teisingumas kaip reguliuojąs principas, ypač kainų srityje [18]. Vienas dalykas yra charakteringas šio periodo ūkiui — tai *vis didesnis pinigo įsigalėjimas.* Ankstyvųjų vidurinių amžių ūkis buvo daugiau natūrinis ūkis: mainai vykdavo daiktais. Tuo tarpu „vėlyvaisiais viduriniais amžiais,— sako Kulischeris,— pinigo ūkis vis labiau skverbėsi į visas ekonominio veikimo sritis" [19]. Šitas ekonominio Europos gyvenimo tarpsnis sudaro tarsi perėjimą nuo gryno reikalo ūkio prie gryno pelno ūkio. Jis traukėsi ligi XVI šimtmečio, ir jo metu susiformavo kapitalistinės sistemos pradmenys.

Reikalo ūkio esmę sudaro *išlaidos,* kurios atsiranda dėl to, kad žmogus turi patenkinti vienokius ar kitokius savo reikalavimus. Čia žmogus ekonominių gėrybių gamina tiek, kiek jis jų sunaudoja; jis stengiasi pelnyti tiek, kiek jam reikia išleisti. Todėl W. Sombartas šitą ūkį teisingai vadina *išlaidų ūkiu,* nes čia visų pirma yra žiūrima išlaidų, pagal kurias yra apskaičiuojamos ir pajamos [20]. Žmogaus reikalų pobūdis ir jų apimtis apsprendė išlaidas ir tuo pačiu savotiškų žymių įspaudė visam šio tarpsnio ūkiui. Tiesa, žmogaus reikalai buvo nevienodi. Jie galėjo būti išpūsti ir nenatūralūs. Praktinės lygybės

[17] Allgemeine Wirtschaftsgeschichte, I, 1, 2, 3 p. München u. Berlin, 1928.

[18] Die soziale Frage der Gegenwart, 9 p.

[19] Op. cit., 315 p.

[20] Der Bourgeois, 11 p.; Der moderne Kapitalismus, I, 31 p.

čia nebuvo, kaip nėra visoje šioje prigimtoje tvarkoje. Vis dėlto savo pajamas reikalo ūkio žmogus pergyveno kaip *reikalo* pajamas ir *tik reikalu* jas pateisino. Sinjorai spaudė savo valdinius, kunigaikščiai ir hercogai — savo vasalus, nes jiems pinigų reikėjo. Jie daug išleisdavo, todėl daug turėjo ir surinkti. Bet *reikalas* čia stovėjo pirmoje vietoje.

Reikalų mastas šio ekonominio periodo metu buvo *luominis pragyvenimas.* Išlaidos ir tuo pačiu pajamos čia nebuvo paliktos atskiro asmens nuožiūrai. Individualinė sauvalia čia buvo palenkta socialiniams junginiams, arba luomui. *Luominio pragyvenimo idėja buvo reikalo ūkio tvarkytoja ir apsprendėja.* Kas peržengė luomo reikalus, buvo laikoma išlaidumu ir eikvojimu. Kas norėjo gauti daugiau negu jam reikėjo, buvo laikomas šykštuoliu. Kadangi jau nuo pat senovės laikų buvo susiformavę du luomai: diduomenė ir liaudis, tai reikalo ūkyje taip pat buvo aiškios dvi normos: viena diduomenei, antra liaudžiai. Pirmoji norma buvo tokia, kad ji patenkino ne tik fizinius, bet ir dvasinius žmogaus reikalus. Tai buvo norma, kuri galėjo patikrinti žmogui *gyvenimą.* Antroji norma buvo tokia, kad jos užteko tik žmogaus mitybai. Čia žmogus ne gyveno tikra prasme, bet tik *vegetavo.* Liaudis reikalo ūkyje nebuvo turtingesnė negu mūsų laikų ūkininkai, kurių ekonomikoje reikalas dar ir dabar yra labai žymus. Luominio pragyvenimo idėja perskyrė žmones į dvi labai nelygias dalis, į du sluoksnius, kurių gyvenimo būdas, kaip pastebi Sombartas, yra labai charakteringas visam prieškapitalistiniam buvimui: „ponai ir liaudies masės, turtingieji ir vargšai, sinjorai ir ūkininkai, amatininkai ir karabelninkai, žmonės, kurie gyvena laisvą, nepriklausomą gyvenimą be ekonominio darbo, ir tie, kurie savo veido prakaitu pelno duoną,— ūkio žmonės“ [21]. Sombartas gražiai vaizduoja, ką reiškė gyventi pagal pirmosios normos reikalus: „Gyventi sinjorišką gyvenimą reiškia gyventi iš pilnumos ir daugeliui leisti gyventi, reiškia savo dienas leisti karuose, o naktis — linksmuose rateliuose, žaidžiant kaulais arba gražių moterų glėbyje; reiškia statyti pilis ir bažnyčias, parodyti visą savo puikumą ir liuksusą turnyruose ir kitomis iškilmingomis progomis, kiek

[21] Der moderne Kapitalismus, I, 32 p.

tai leidžia turimos priemonės ir net viršum jų. Išlaidos visuomet didesnės negu pajamos. Todėl reikia ir šias gausinti... Sinjoras pinigus niekina. Jie yra jam nešvarūs, kaip nešvarus yra kiekvienas pelningas darbas. Pinigai yra išleisti: „usus pecuniae est in emissione ipsius" (S. Thomas). Taip gyveno pasauliniai, taip ilgus laikus gyveno ir dvasiniai sinjorai" [22]. Luominio pragyvenimo idėja perskėlė žmones į du sluoksnius ir jų reikalavimus įtvirtino net etikoje. Gyventi pagal savo luomą buvo laikoma dorybe. Kas peržengė luomo ribas, buvo nusidėjėlis: „in excessu huius mensurae consistit peccatum" [23].

Reikalo ūkio veikėjas yra *amatininkas*, o jo priemonė — *įrankis*. Fabriko ir mašinos šio meto ekonominis gyvenimas nežinojo. Todėl iš amatininko rankų išėjęs daiktas turėjo visai kitokią prasmę ir buvo pagamintas su kitokiu ethos negu fabriko ir mašinos gaminys. Reikalo ūkio veikėjas, vis tiek ar jis buvo ūkininkas, ar amatininkas, gaminti nesiskubino. Produkcijos tempas ir laikas buvo apspręstas dviejų dalykų: *paties dirbamo daikto* ir *jį dirbančio žmogaus*. Darbininkas reikalo ūkyje daiktą dirbo tol, kol jis jį *gerai* pagamino, ir dirbo tokiu tempu, koks *jam* buvo prieinamas ir pakeliamas. Daikto gaminimas reikalavo, kad jo kūrėjas jį savotiškai išgyventų. Iš kitos pusės, darbininkas reikalavo, kad produkcija nekliudytų jam atlikti jo žmogiškųjų pareigų. Todėl reikalo ūkyje produkcijos tempas buvo gana lėtas. Tai rodo ir tas faktas, kad viduriniais amžiais iš 365 metuose esančių dienų tik 263 buvo dirbamos. Kitos buvo švenčiamos. Švenčių sumažėjimas mūsų laikais kaip tik ir buvo pareikalautas produkcijos tempo. Bet anuo metu žmogus savo religines pareigas laikė pirmoje vietoje. Tik atšventęs šventą dieną, jis ėmėsi darbo.

Dirbdamas reikalui, ano meto ekonominis veikėjas į savo darbą žiūrėjo visiškai kitaip negu šių dienų fabrikantas. *Reikalo ūkio gaminiai yra kūrybiniai gaminiai.* „Tikro ūkininko taip lygiai, kaip ir tikro amatininko, darbai,— sako Sombartas,— yra nepakartojami kūriniai. Tyliai įsigilinęs jis atsideda savo darbui. Jis gyvena savo

[22] Op. cit., 32—33 p.
[23] *S. Thomas. S.* Th., 2, 2ae, q. 118, a. 1.

gaminyje, kaip menininkas savo kūrinyje. Geriausia jam būtų savo darbo neparduoti... Jei vis dėlto jis yra parduodamas, tai šita sukurta gėrybė turi būti verta josios kūrėjo. Ūkininkas ir amatininkas slypi už savo darbų; jie atstovauja jiems su menininko garbe“ [24]. Todėl reikalo ūkis natūraliai nemėgsta surogatų ir falsifikatų. Jų neleidžia amatininko ir ūkininko etika ir garbė. Visa, kas čia yra gaminama, turi patenkinti ne tik gamintojo norą uždirbti, bet ir objektyvų tikslą, kuriam daiktas yra skiriamas. *Reikalo ūkio veikėjas stengiasi uždirbti savo gaminių gerumu.* Gaminių gerumas sudaro jam garsą ir laiduoja jam gerą uždarbį. Jis pelno per daikto kokybę ir per jojo originalumą, vadinasi, per kūrybinį savo darbo pobūdį. Kūrybiškumas yra aiški reikalo ūkio žymė.

Vadinasi, *reikalas, kaip ekonominio veikimo tikslas ir pagrindas, luominis pragyvenimas, kaip turto mastas, ir lėta kūrybinė produkcija, kaip ekonominio veikimo forma, yra pagrindinės reikalo ūkio žymės.*

Visai kitaip yra pelno ūkyje. Ekonominio veikimo tikslas čia nebėra žmogaus ar jo luomo reikalai, bet *pelnas,* arba, kitaip sakant, ekonominių gėrybių, pirmoje eilėje pinigo, didinimas. Pinigas yra charakteringa pelno ūkio ekonominė vertybė. W. Sombartas gražiai sako, kad „kapitalistinės dvasios istorija prasidėjo dievų ir žmonių grumtynėmis už nelaimę nešantį auksą“ [25]. Jau buvo minėta, kad vėlyvaisiais viduriniais amžiais natūrinis ūkis vis labiau virto pinigo ūkiu. Aukso troškimas buvo gyvas visais laikais. Bet, iš vienos pusės, jis buvo trokštamas daugiau atskirų asmenų, iš kitos — jo troškimas dažnai buvo tik estetinio pobūdžio. Tuo tarpu baigiantis viduriniams amžiams aukso troškimas apėmė plačius visuomenės sluoksnius. Aukso buvo stengiamasi gauti ne dėl estetinės, bet dėl ekonominės jo vertės. Sombartas išskaičiuoja ištisą eilę būdų, kuriais buvo stengiamasi aukso įsigyti. Jis buvo ieškomas žemėje užkastų turtų pavidalu, jo buvo gaunama karo metu ir plėšikaujant, jis buvo imamas kaip atlyginimas už tarnybą didikų ir karalių rūmuose, galop buvo bandoma aukso pasigaminti burtų ir

[24] Der Bourgeois, 19 p.
[25] Op. cit., 29 p.

alchemijos keliu. Bet *tikriausias aukso gavimo ir tuo pačiu pasipelnymo būdas buvo turimų pinigų skolinimas.* Kad pinigas, ne darbas, gamina pinigą, šio dėsnio reikalo ūkis nežinojo. *Procentai iš esmės yra pelno ir tuo pačiu kapitalistinio ūkio padaras.* Pelno ūkyje aiškiai pajausta ir patirta, kad auksas ne tik simbolizuoja žemiškąją galią, bet kad jis šitą galią ir realizuoja. Todėl jo ir buvo siekiama. Visas ekonominis pelno ūkio veikimas buvo pakreiptas į pinigą, vadinasi, į pelną.

Reikalas gali būti nustatytas ir išmatuotas žmogaus, profesijos ar luomo mastu. Tuo tarpu pelnas ribų neturi. Kas ekonomiškai veikia dėl pelno, tuo pačiu išeina iš bet kokių istorijos nustatytų sienų, ir jo veikimui joks mastas negali būti taikomas. Pelnas yra tikslas pats savyje, todėl jo siekimas negali būti aprėžtas. Vis labiau įsigalint pelno ūkiui, luominio pragyvenimo idėja pradėjo blankti ir galop visiškai išnyko iš Europos visuomenės socialinių įsitikinimų. Ji liko gyventi tik siauruose aristokratų rateliuose, kurie palaiko jau nebegyvas vidurinių amžių sinjorų tradicijas. *Pelno ūkyje kiekvienas pradėjo gyventi ne pagal savo luomo reikalus, bet pagal turimą pinigų sumą.* Luomo skirtybės čia buvo užtrintos. Pinigo įsigalėjimas daug prisidėjo prie žmonių mechaninio sulyginimo, arba, kaip sakoma, prie jų sudemokratinimo. Pinigas yra neasmeninis principas, ir juo pagrįstas gyvenimas taip pat pasidaro neasmeninis. Asmens ypatybės, kylančios dėl gabumų, kilmės, darbo, užimamos vietos, čia užleidžia vietą piniginės tūriui. Todėl reikalo ūkyje buvę du sluoksniai — ponai ir liaudis — faktiškai pasiliko ir pelno ūkyje. Tik čia juos skyrė ne kilmė, ne socialinis luomas, bet *turto kiekis.* Pelno ūkyje žmonija pasidalino į turtuolius ir vargšus. Turtuolių luomas buvo ne paveldimas, bet įsigyjamas apsukrumu, darbštumu ir ekonominiais gabumais. Šiam luomui priklausė ne tik kunigaikščiai ir karaliai, bet ir pirkliai, ir pinigų skolintojai, ir Fuggerio bankų valdytojai. Jie visi gyveno ne pagal tai, kiek jiems *reikėjo išleisti,* bet pagal tai, kiek jie *sugebėjo pelnyti.* Išlaidų principas čia virto pajamų principu, ir išlaidų ūkį pakeitė *pajamų ūkis.*

Daug pelnyti galima tik tada, kai daug gaminama ir

daug parduodama. Reikalo ūkyje produkcija buvo lėta ir prekyba buvo menka. Pelno ūkyje produkcija augo nepaprastu tempu, o prekyba virto pagrindine ekonominio gyvenimo forma. Pelno ūkyje gaminama yra ne reikalui, bet pinigui. Pelno ūkio darbininkui mažai rūpi, kad jo gaminys patenkintų objektyvų jam skiriamą tikslą. Jam svarbu, kad jis kuo daugiausiai šiais gaminiais uždirbtų. Todėl čia nebėra to kūrybiškumo, kuris buvo žymus reikalo ūkio gaminiuose. Už pelno ūkio produktų paprastai niekas nestovi ir niekas už juos neatsako. Fabrikatai ir surogatai yra charakteringa tokios gamybos žymė. Iš kitos pusės, pati gamyba čia stengiamasi kuo labiausiai suintensyvinti ir pagreitinti. Reikalo ūkyje gaminys, jeigu taip galima būtų pasakyti, turėjo subręsti kaip medžio ar gyvio vaisius. Pelno ūkyje gaminiai buvo išleidžiami dar „šilti", nes pinigas nelaukia. Pinigas yra visados subrendęs ir tik žiūri, kad galėtų nukristi į veikėjo saują. Todėl čia yra gaminama labai greitai ir labai daug. *Gamybos sutechninimas ir sumechaninimas yra tik natūralios išvados iš noro pasipelnyti,* vadinasi, pagaminti greitai ir daug. Kadangi asmeniniu amatininko darbu to pasiekti negalima, todėl pelno ūkyje amatininką pakeičia fabrikas ir įrankį išstumia mašina.

Lyginant mūsų dienų ūkinę sistemą su pelno ūkio principais, aiškiai matyti, kad *pelnas ir iš jo kylantieji principai ligi pat šaknų yra apvaldę visą dabartinę ekonominę santvarką.* Kapitalistinis ūkis yra pelno ūkis. Pelnas sudaro jojo esmę, jojo tikslą ir jojo pagrindą. Iš pelno, kaip iš kokio šaltinio, kyla specialesnės kapitalistinio ūkio žymės.

b. Kapitalistinės sistemos žymės

W. Moockas, ieškodamas etnologinių kapitalizmo šaknų, randa tris elementus, kurie charakterizuoja visą kapitalistinę sistemą: *1) pinigo bet kuria forma krovimas vienose rankose, 2) dirbtinis pinigo vaisingumas ir 3) didelių žmonijos masių panaudojimas* [26]. Jeigu trūksta pirmo elemento, trūksta vieningos valios, kuri tvarkytų visą

[26] Aufbau der Kulturen, 235 p. Paderborn, 1937.

ekonominį veikimą pelno linkme, ir tuo pačiu kapitalizmo atsiradimas bei išsilaikymas pasidaro negalimas. Todėl ten, kur kapitalas iš atskirų rankų išsprunka arba tautos santvarka neleidžia jam į vienas rankas subėgti, ten kapitalizmas yra negalimas. Jeigu trūksta antrojo elemento, trūksta svarbiausio motyvo ekonominiam veikimui pelno linkme, nes pelnas tinkamai plaukia tik tada, kai pinigas gimdo pinigą. Jeigu pinigas kyla tik iš darbo, tuomet didelių kapitalų susikrauti praktiškai beveik neįmanoma, ir tuo pačiu kapitalizmui yra pakertamos šaknys. Jeigu trūksta trečiojo elemento, trūksta veikėjų, kurie galėtų didinti pelną, patys jame nedalyvaudami. *Kapitalo telkimas į vienas rankas savaime suponuoja mases, kurios šio kapitalo neturi.* Kapitalizmas negali atsirasti ten, kur visi žmonės lygiai dalyvauja pelno pasidalinime. Kapitalizmui būtinai reikalinga masė, kuri dirbtų, bet kuri pelno pasidalinime nedalyvautų. Masių įjungimas į ūkinę sistemą yra aiški kapitalizmo žymė.

Individualistinis ūkio pobūdis Europos gyvenime augo sykiu su ūkio apimtimi. Kai ūkis buvo tiktai namų ūkis (Hauswirtschaft), jo bendruomeninis pobūdis buvo aiškiausias. Namų ūkyje, kuris buvo iš esmės reikalo ūkis, individas gyveno iš bendruomenės gerovės ir šita gerove pirmoje eilėje rūpinosi. Čia kapitalas buvo kraunamas ne atskiro individo rankose, bet *visos* šeimos. Tėvas buvo tik šio kapitalo administratorius. Net ir šeimos tarnai dažnai savo uždarbį įjungdavo į visos šeimos iždą. Ir šiandien ūkininkų ekonominiame gyvenime galima pastebėti, kad ilgamečiai tarnai ne kasmet atsiima savo algą, bet ją laiko neišskirtą iš šeimininko kapitalo ir jos pareikalauja tik tada, kai tenka šeimininką palikti. *Šeimos ūkyje individas gyvena per bendruomenę ir iš bendruomenės.*

Jau daug labiau ūkis pasidarė individualistinis, kai jis virto vad. miesto ūkiu (Stadtwirtschaft). Šio ūkio pagrindinis veikėjas buvo *korporacija* (cechas, gildija, ...). Tiesa, korporacija buvo tarsi praplėsta šeima, kurioje nariai dar buvo labai ankštai sujungti bendruomeniniais interesais. Vis dėlto kapitalas jau čia telkėsi ne visos korporacijos, bet atskirų meisterių rankose. Korporacija neturėjo bendro iždo apskritai. Ji turėjo bendrų reikalų, ku-

riuos aprūpinti padėdavo visi korporacijos nariai savo pinigais. Bet kasdieniniame gyvenime korporacijos uždarbis pasiskirstydavo į atskiras rankas. Bet kadangi miesto ūkis dar buvo reikalo ūkio principais valdomas, ekonominio individualizmo čia randame tik užuomazgas. Korporacijos gerovė ir garbė čia dar buvo stipresnė už atskirų asmenų norą pasipelnyti.

Ekonominis individualizmas jau aiškiai pasirodė valstybės ūkio (Volkswirtschaft arba Verkehrswirtschaft) tarpsnyje, kuris traukėsi nuo 16 ligi 18 šimtmečio. Šiuo metu užsimezgė ir išsivystė tolimas susisiekimas. Prekyba, kuri anksčiau papildydavo tik plyšius, šiuo metu virto pirmaeile ekonominio gyvenimo forma. Gaminiai čia jau nelikdavo tame pačiame mieste, bet pasiekdavo tolimas apylinkes ir net svetimus kraštus. Suprantama, kad šitokioje ekonominėje santvarkoje individas jau aiškiai turėjo persvarą prieš bendruomenę. Čia jau nebebuvo nei šeimos, nei korporacijos, kuri reguliuotų atskiro pirklio veikimą, kontroliuotų fabrikanto produktus ir normuotų jų kainas. Individualistinis pobūdis šiuo metu ryškiai išeina aikštėn ir virsta pagrindiniu ekonominio gyvenimo principu. Pelnas čia aiškiai jau yra šio gyvenimo tikslas, o pelno rinkėjas jau yra individas. Štai kodėl J. Kulischeris ir sako, kad „naujasis kapitalistinis veikėjas turėjo pradėti kovą ir su senąja prekybos etika, ir su siaurais cechais bei monopoliais“ [27], nes visa tai jam kliudė išvystyti individualinį savo veikimą. Įsigalėjęs individas nebepakentė jokių ekonominių varžtų — vis tiek ar jie eitų iš ekonominio gyvenimo moralės, ar iš teisės srities.

Aukščiausio laipsnio ekonominis individualizmas pasiekė pasaulio ūkyje (Weltwirtschaft). Europos istorijos periodas nuo XVIII šimtmečio ligi mūsų dienų sudaro tikrąjį *ekonominį periodą*. Jo metu nepaprastai ištobulėjo gamybos priemonės; pati gamyba pasiekė negirdėto tempo ir kiekio; ekonominė organizacija lyg koks tinklas apipynė visą pasaulį; prekyba pasidarė svarbiausias ekonominio gyvenimo ramstis; mainai vyko ne tik tarp apylinkių ar šalių, bet net ir tarp tolimiausių kontinentų. Visas Že-

[27] Allgemeine Wirtschaftsgeschichte, I, 413 p.

mės rutulys virto viena didžiule, neaprėpiama, nekontroliuojama ir nesuvaldoma rinka. Ir atskirų individų vaidmuo šioje rinkoje pasidarė lemiančios reikšmės. Natūralinė prekyba daiktais šiame tarpsnyje visiškai liovėsi. Čia daiktas buvo keičiamas ne į daiktą, bet į pinigus. Tuo tarpu pinigai kaip tik susikrovė atskirų žmonių rankose. Didžiausia dauguma bankų, visos biržos buvo ir tebėra privačių asmenų nuosavybė. Todėl suprantama, kodėl šitie asmenys galėjo ir gali pasaulinėje rinkoje turėti nepaprastos reikšmės. *Pasaulio ūkio periodas yra ekonominio individualizmo periodas.* Didėjant ūkio apimčiai, mažėjo jojo turiningumas. Iš bendruomenės jis vis labiau perėjo prie atskirų asmenų. Bendruomenės interesai ir reikalai užleido vietą individo interesams ir reikalams. W. Sombartas sako, kad „pasaulio ūkis kapitalizmo apogėjaus metu buvo pagrįstas visiškai nauja dvasia. Vykdomosios jėgos čia buvo jau nebe valstybių interesai, bet atskirų asmenų kapitalistinis noras pelnyti, kuriam kartais tarnavo net valstybių galybė“ [28]. Sunkiosios pramonės srityje individualistinis noras pelnyti ir valstybių jėgos bei politikos palenkimas šiam norui mūsų dienomis yra labai aiškiai jaučiamas ir apčiuopiamas.

Ekonominis individualizmas yra iš esmės susijęs su pinigo vaisingumu. Jau buvo minėta, kad pinigo įsigalėjimas Europos ūkyje eina sykiu su ūkio apimties platėjimu. Juo ūkis darėsi platesnis, juo jis iš namų vis labiau perėjo prie pasaulio, tuo pinigo reikšmė darėsi didesnė. Suintensyvinta prekyba savaime reikalavo, kad daiktas būtų apmokamas pinigais, nes pasikeitimas daiktais yra galimas tik labai aprėžtoje srityje ir tik mažu kiekiu. Prie dabartinės pasaulinės rinkos natūriniai mainai yra negalimi. Todėl pinigo atsistojimas šalia daikto yra visai suprantamas dalykas.

Pinigo sudaiktinimas vedė prie jojo vaisingumo. Kad pinigas, o ne darbas, gali gimdyti pinigą, to reikalo ūkis, kaip buvo minėta, nežinojo. *Pinigo padarymas vaisingu buvo didžiausias perversmas, kokį tik galėjo patirti eko-*

[28] Das oekonomische Zeitalter. Zur Kritik der Zeit, 13 p. Berlin, 1935.

nominis Europos gyvenimas. Pinigas pasidaro vaisingas tuo, kad už paskolą imami procentai. Ne uždarbis yra pinigo vaisingumo ženklas, bet procentai. Jeigu aš perku daiktą už 100 litų, o parduodu už 110 litų, tai čia ne išleistas 100 litų man atvedė 10 litų, bet už tą šimtą litų įgytas daiktas. Toji šimtinė kaip buvo, taip ir liko nevaisinga. Todėl prekyboje ne pinigas gamina pinigą, bet *įsigyti daiktai.* Pinigas gamina pinigą paskolose procento pavidalu. Prekyboje uždarbis ateina už įdėtą triūsą, už daikto saugojimą, dėl vietos ar laiko sąlygų. Tuo tarpu paskoloje uždarbis gema *grynai iš pinigo turėjimo fakto.* Pakanka turėti tam tikrą pinigų sumą, ir ji skolinama jau duos pelno be jokio ypatingo josios savininko prisidėjimo. *Procentai yra pelnas be darbo.* Štai kodėl jie yra ryškiausia pelno ūkio apraiška, ir skolinimas yra lengviausias pasipelnymo šaltinis. Kol žmogus kuria ekonominę sritį savo *reikalams*, tol jis pinigų neskolina. Jeigu jis jų turi, jis juos panaudoja kuriam nors realiam uždaviniui. Tik tas, kuris nori *pelnyti*, kuris siekia ne patenkinti savo reikalus, bet padidinti turimus pinigus, tik tas juos skolina ir ima už juos procentus. Procentų problema nėra tiktai ekonominė. Pirmoje vietoje ji yra dvasinė ir dorinė problema. Joje apsireiškia žmogaus santykiai su materialiniu pasauliu. Štai kodėl Bažnyčia ilgus laikus kovojo su procentų ėmimu. Į procentus buvo žiūrima kaip į tokį dalyką, kuris veda žmogų į šykštumą, kuris rodo artimo meilės stoką ir paskolos reikalingų žmonių išnaudojimą. Bažnyčia skelbė principą: mutuum date nihil inde sperantes — skolinkite nieko iš to nesitikėdami. Procentų ėmimas buvo uždraustas ir dvasininkams, ir pasaulininkams. Dvasininkai būdavo baudžiami atimant titulus ir beneficijas, pasaulininkai — ekskomunika ir pasaulinėmis bausmėmis. (Apie katalikų nusileidimus procentų ėmimo atžvilgiu kalbėsime vėliau.)

Vis dėlto pinigo vaisingumas yra *dirbtinis.* Pinigas nėra reali vertybė savyje. Pinigo vertingumas kyla iš mainų. Kur nėra mainų, ten nėra ir negali būti nė pinigo. Pinigas yra susijęs su mainais kaip su ekonominio gyvenimo forma: jis yra šitos formos išraiška ir priemonė jai įvykdyti. Toliau, pinigo vertingumas glūdi ne jo substan-

cijoje, bet jo funkcijose. *Jis yra vertingas tuo, kad jis yra išleidžiamas, ir tik tada, kai yra išleidžiamas.* Kol pinigas guli, vadinasi, kol jis yra traktuojamas kaip daiktas, kaip substancija, tol jo reikšmė yra visiškai *kitokia,* jei tai liečia brangiųjų metalų monetas, arba šitoji reikšmė yra *jokia,* jei tai liečia popierinius banknotus. Tik tada, kai pinigas virsta ekonominio gyvenimo funkcija, kai jis juda ir keliauja, tik tada jis darosi vertingas. Vadinasi, *pinigo vertingumas yra ne tik išvestinis kaip apskritai kiekvieno naudingo daikto, bet jis yra dar ir sutartinis. Pinigas yra sutartinė alegorinė vertybė.* Pinigu paremtas gyvenimas yra ne realus, bet chimerinis. Berdiajevas šiuo atžvilgiu teisingai yra pasakęs, kad „tegul ir iš realiausio ekonominio pagrindo gema chimerų pasaulis, kuris yra toliausiai nuo bet kokios realybės“ [29]. Juo natūrinis ūkis labiau virsta piniginiu ūkiu, tuo jis darosi nerealesnis. Kas tyrinėja mūsų dienų ekonominį gyvenimą, iš tikro gali lengvai pastebėti, kad šitas gyvenimas yra labai abstraktus: tai popieriaus ir skaičių karalystė. Viskas čia yra suvesta prie ženklų ir alegorijų. Viskas — krizės ir atsigavimai — prasideda ir baigiasi popieriuje. Net niekas nežino, kaip jie prasideda ir kaip jie baigiasi. Pinigo alegoriškumas sualegorina ir juo pagrįstą gyvenimą.

Bet jei pinigas yra sutartinė alegorinė vertybė, savaime suprantama, kad natūraliai jis negali būti vaisingas. Jo vaisingumas taip pat turi būti tik sutartinis, vadinasi, dirbtinis. Pinigo vaisingumas yra natūralaus vaisingumo imitacija. Procentai, paimti už paskolą, yra dirbtinis pelnas, kilęs iš svetimo darbo. Jeigu mūsų dienomis procentai, sakoma, yra nepakeičiama ekonominio gyvenimo dalis, tai šitas nepakeičiamumas kaip tik ir rodo ekonominės mūsų sistemos dirbtinį charakterį. Kapitalizmas negali apsieiti be procentų, nes jis negali apsieiti be pelno. Tuo tarpu procentai yra grynas pelnas, *pelnas savyje,* ir kaip tokie jie yra geriausia ir charakteringiausia kapitalistinės sistemos žymė. Nuo to laiko, kai procentų ėmimas buvo legalizuotas, kapitalizmas pradėjo valdyti pasaulį.

Pelno principas, kaip minėjome, reikalauja, kad ne visi

[29] De la Destination de l'Homme, 274 p.

tie, kurie dirba, dalyvautų pelno pasidalinime. Kapitalizmas nėra tokia ūkinė sistema, kad joje kiekvienas žmogus dalyvautų lygiomis teisėmis. *Liberalizmo skelbiama lygybė yra tik fikcija: tai yra tik lygybė mirti badu.* Praktiškai kapitalistinėje santvarkoje lygybės būti negali, nes kapitalizmas esmingai yra tokia sistema, kurioje turi būti žmonių, kurie gyventų be nuosavybės, tik iš uždarbio, bet kurie nebūtų dalininkai jų pačių uždirbtame pelne. Kas dalina pelną visiems, kurie dirbo, tas pats sau pasilieka taip pat tik tiek, kiek jis įdėjo darbo. Tai yra galima reikalo ūkyje, bet tai yra absurdas pelno ūkyje. Pelno ūkis reikalauja, kad kapitalas būtų telkiamas, bet ne dalinamas. Tuo tarpu kapitalo telkimas kaip tik suponuoja, kaip jau Sombartas pastebėjo, iš vienos pusės — ūkio subjektus, kurie kapitalui duoda priemonių ir kurie yra šito kapitalo savininkai, ir ūkio objektus, kurie kapitalui augti duoda savo jėgą, gaudami už tai tik nuo rinkos svyravimų priklausantį atlyginimą. Pelno ūkyje yra būtina gyvosios jėgos sutelkimas, arba, kitaip sakant, žmonių masės naudojimas gamyboje, bet ne pelno pasidalinime. Šalia individualizmo ir pinigo vaisingumo, masės naudojimas gamyboje sudaro trečią kapitalistinės sistemos žymę.

Žlungant reikalo ūkiui, įsigalint mašinai ir ekonominei santvarkai vis labiau paliekant šeimos bendruomenę, didelis žmonių skaičius pradėjo netekti atramos ir net pragyvenimo. Reikalo ūkis savo šeimyniniu ir bendruomeniniu charakteriu pajėgdavo duoti darbo kiekvienam, kas tik galėjo dirbti. Pelno ūkyje, ekonominiam gyvenimui persikėlus į rinką, o gamybai į fabrikus, žmonės buvo priversti savo jėgą taip pat panaudoti rinkos reikalams ir fabriko statinyje. Tuo būdu didelės žmonių masės buvo atpalaiduotos nuo namų, nuo tėvynės: jos buvo priverstos keliauti ten, kur galėjo rasti darbo, ir gyventi taip, kaip jiems mokėjo fabrikų savininkai. *Kapitalistinė santvarka sukūrė savotišką nomadų klasę, kuri devynioliktojo šimtmečio viduryje buvo iš tikro klajoklė.* Iš kaimų žmonės keliavo į miestus, į svetimas šalis, įsikūrė atskiruose kvartaluose aplinkui fabrikus arba kasyklas. Iš šitų masių išaugo miestai ir miesteliai. Jos pripildė fabrikus ir dirbtuves. Jų buvo pilna naujai atrastuose kontinentuose ir salose. Nuo Alias-

kos ligi Johannesbergo aukso kasyklų, nuo Kalkutos ligi Čikagos — visur mes sutinkame šitų nomadų būrius, kurie savo gyvąją jėgą siūlo kiekvienam, kas tik turi aukso. Kiek šitos žmonių masės telkimasis į miestus buvo didelis, parodo ir ši statistika: Vakarų Europos didmiesčiuose 1850 m. gyveno 12,5 milijono. Tuo tarpu 1913 m. jau 61 milijonas.

Šitoji tad klajoklių masė, neturinti nei namų, nei tėvynės, nei kapitalų, buvo įtraukta į kapitalistinės sistemos gamybą. Jį užėmė įvairias vietas prekyboje, pramonėje, transporte, susisiekime ir dirbtuvėse. Bet kai mašina pradėjo pakeisti gyvąją jėgą, kai automatas išstūmė žmogų, šitos masės atsidūrė gatvėje. Kapitalistinė sistema eina visai nuosekliai priekin. Ji reikalauja pelno, bet ji nenori išlaidų, nes kur yra daug išlaidų, ten negali būti *daug* pelno. Masių įtraukimas į gamybą laidavo nemažą pelną, nes šitos masės nebuvo pagamintų dalykų savininkės. Bet kai atsirado tobulesnių mašinų, kapitalizmas lengva širdimi žmones pakeitė automatais, nes automatams už darbą nereikia mokėti. Nemažas pelnas iš masių čia buvo pakeistas dar didesniu pelnu iš automatų. Bet čia kapitalizmas jau pasiekė savo ribą. Masės pareikalavo, kad joms vėl būtų duota darbo ir kad jos galėtų žmoniškai gyventi. Naujoji nomadų klasė susibūrė į vad. *darbininkiją* ir iškėlė socialinę problemą, kurios išsprendimas yra būtinas ir sykiu kuris kapitalizmui nežada nieko gera. Pelno noras, pasiekęs savo viršūnę, susidūrė su žmogaus paniekinimu ir savaime turėjo būti nustumtas į antrąją vietą. Masės principo atbudimas mūsų dienomis, apie kurį buvo kalbėta dar įvade, yra įžanga į visiškai naują ekonominę santvarką. Kapitalizmo išnaudota masė nori ir pati dalyvauti savo gaminių rinkose. O tai jau reiškia kapitalizmo galą.

KAPITALIZMO PADARINIAI

1. Kapitalizmas kaip gyvenimo griūtis

Kapitalistinė ūkio sistema, reikalą pakeitusi pelnu, negalėjo likti be įtakos visoms gyvenimo sritims. Žmogaus mąstymas, jo dorinis veikimas ir jo estetinė kūryba yra kitokia, kai jis ekonominę sritį tvarko pagal reikalą, ir vėl kitokia, kai jis gyvena ir dirba pelnui. Iš kapitalizmo išaugęs gyvenimas įgijo tokių bruožų, kurių reikalo ūkis nežinojo ir negalėjo žinoti. Niekas šitų bruožų taip ryškiai neiškėlė ir necharakterizavo, kaip pop. Pijus XI. „Be abejojimo,— sako popiežius,— individualizmo dvasios ekonominėje srityje vaisiai yra tokie, kuriuos Jūs, Šlovingieji Broliai ir Mylimieji Sūnūs, matote ir dėl kurių liūdite: laisva jėgų kova pati save sunaikino; vietoje laisvos prekybos atsirado ekonomiškoji diktatūra; pelno geismą pakeitė nežabota ekonomiškos diktatūros ambicija; visa ekonomija baisiu būdu pasidarė kieta, nenulenkiama ir žiauri. Prie to prisideda didžiausios nelaimės, kilusios iš nedoro suplakimo viešosios valdžios pareigų su ekonomiškaisiais dalykais; iš tų nelaimių didžiausioji — valstybės autoriteto smukimas, kuris, užuot buvęs laisvas nuo šalių įtakos ir rėmęs bendrą gerovę ir teisybę, kuris kaip karalius ir tarpininkas aukštai turėtų sėdėti, tampa vergas, įpareigotas tarnauti žmonių geiduliams ir žemiems palinkimams“ [1]. Vadinasi, *laisvės žlugimas prekyboje, ekonominio gyvenimo sužiaurėjimas ir valstybės autoriteto nusilenkimas bizniui — štai kapitalizmo padariniai.* Reikšminga yra tai, kad šitie padariniai yra konstatuoti ne privatinių kapitalizmo tyrinėjimų, bet Bažnyčios vyriausiojo autoriteto oficialiame rašte visiems tikintiesiems.

Ne kitokių išvadų prieina ir atskiri ekonominės bei socialinės srities mokslininkai. J. Messneris, kalbėdamas apie kapitalizmo padarinius kultūros gyvenime, jų nurodo keletą: 1) bendras kultūros išsigimimas, apsireiškiąs civilizacijos dievinimu, 2) ekonominio elemento persvara, kuri nustumia į antrąją vietą dvasines vertybes, 3) technikos persvara ir josios atsipalaidavimas nuo bendros kul-

[1] Quadragesimo anno, liet. vert., 30 p.

tūrinės linijos, 4) nuslopinta darbo kultūrinė prasmė, 5) religinio gyvenimo nuosmukis, 6) šeimos sužalojimas, 7) natūraliųjų bendruomenių, kaip korporacijos, tautos, sugriovimas ir dirbtinių, kaip didmiestis, organizacijos, iškilimas, 8) apskritai gyvenimo stiliaus išsigimimas [2].

Kultūros išsigimimo pagrindas glūdi josios suskaldyme. Kapitalizmas, išaugęs iš individualizmo, ir į kultūrą pažiūrėjo kaip į sumą atskirų sričių, kurių kiekviena turi savus dėsnius, kurių kiekviena yra nepriklausoma ir eina savais keliais. Bendruomeninis ir visuotinis kultūros pobūdis kapitalistiniame amžiuje yra nebesuprantamas. Iš kitos pusės, kapitalizmo palinkimas į pelną ir kultūrines žmonių pažiūras sutelkė pirmoje eilėje aplinkui materialines vertybes. Kapitalistinio amžiaus kultūra tapo materialistinė. Dvasinė kultūros pusė buvo užgniaužta ir nustumta. Štai kodėl kapitalistinio amžiaus kultūriniai laimėjimai visai teisingai yra vadinami *civilizacija*, nes jie yra išviršiniai, sutelkti mechaniškai ir atitrūkę nuo žmogaus dvasios. Civilizacijos aukštinimas net ligi josios savotiško dievinimo taip pat yra kapitalistinio amžiaus padaras.

Iš visų civilizacijos laimėjimų kapitalistiniame amžiuje pirmoje vietoje yra statoma *ekonominė* sritis. Ekonominio elemento vyravimas yra žymus visame kapitalistinio amžiaus gyvenime. Bet kadangi kapitalistinė ekonomija yra atpalaiduota nuo bet kokių aukštesnių varžtų ir remiasi tiktai pelno principu, savaime suprantama, kad šitoks ekonominio elemento vyravimas negalėjo gyvenimo ir žmogaus negriauti. Ekonominė produkcija rūpinosi ne kultūros pažanga, ne žmogaus tobulinimu, bet kuo didžiausiu pelnu. Ji todėl pataikavo žmogaus aistroms ir jas dar labiau erzino ir tvirkino. Padidėjusi tabako ir alkoholio gamyba, pasilinksminimų bei pramogų suseksualinimas, lektūros pavirtimas pornografija — štai tos sritys, kurios duoda daugiausiai pelno, bet žmogaus kilnumo ir kultūros klestėjimo sąskaita. Į ekonominę sritį šiandien įtraukiama vis daugiau žmonių. Išsivysčiusi prekyba bei pramonė reikalauja tūkstančių ne tik tarnautojų bei darbininkų, bet ir

[2] Die soziale Frage der Gegenwart, 190—216 p.

savininkų. Tuo tarpu visi šitie žmonės, nepaisant mažų išimčių, nenulenkiamų sąlygų yra paverčiami ekonomijos vergais. Seniau pirkliai buvo sykiu ir kultūros pionieriai. Dabar pirkliai yra gryni „homines oeconomici", kurie rūpinasi tik pelnu ir kurie tik trupinius meta kultūriniams elgetoms. Štai kodėl sykiu su atskirų asmenų pralobimu ėjo ranka rankon kultūrinių darbų, kaip mokslo, meno, literatūros, suskurdimas, nes kapitalistiniame amžiuje mecenatai yra reti ir tie patys neturi dažnai jokio kultūrinio nusivokimo. Ekonominėje srityje dalyvaują žmonės yra netekę skonio kultūrinėms gėrybėms. Ekonominis gyvenimas, vietoje buvęs tikra ir tvirta kultūros atrama, yra atsipalaidavęs nuo kultūros vyksmo ir nuėjęs savais keliais.

Kas pasakyta apie ūkio atsipalaidavimą, tinka ir technikai. Technika kapitalistiniame amžiuje visų pirma buvo palenkta *tikslo* idėjai. Kapitalizmas neįstengė atskleisti išvidinės prasmės technikos kūryboje. Jis ją panaudojo ekonominio gyvenimo tikslingumui. Mūsų dienų technika todėl yra suracionalinta, valdoma tikslo, bet be išvidinės prasmės. Štai kodėl ji yra šalta ir baisi. Iš kitos pusės, kapitalistinio amžiaus technika yra *utilitaristinio* pobūdžio. Apie tai jau buvo kalbėta. Čia tik pridursime, kad technikos utilitarizmas yra susijęs su josios tikslingumu. Kapitalizmas realizuoja technikoje tikslo idėją, kuri esmėje yra *naudos* idėja. Technika yra kuriama tam, kad josios pagalba būtų galima kuo daugiausiai pelnyti. Ir šitas technikos sujungimas su ūkiu padarė, kad sykiu su ekonominio elemento vyravimu gyvenime pradėjo vyrauti ir techninis elementas. Gyvenimas pasidarė ne tik suekonomintas, bet ir sutechnintas.

Technikos įsigalėjimas nuslopino kultūrinę *darbo* prasmę. Darbas visados žmogaus buvo pergyvenamas kaip psichofizinis veiksmas, kuriame dalyvauja ne tik kūnas, bet ir dvasia. Darbas buvo laikomas žmogiškosios asmenybės tobulinimo priemone. Tuo tarpu kapitalistiniame amžiuje šitos abi darbo ypatybės — jojo dvasingumas ir jojo asmeningumas — kaip tik buvo nustelbtos. Reikalas žmogaus jėgą priderinti prie mašinos veikimo padarė, kad žmogus savo darbe pradėjo jaustis kaip automatas. Dvasios dalyvavimas buvo išstumtas, nes darbas virto auto-

matiškų judesių suma. Darbininkas kapitalistiniame amžiuje dirba ne visą gaminį, bet tik jojo tam tikrą dalį. Apie visumą jis dažnai neturi net supratimo. Tokiame mechanizuotame dalinių veiksmų atlikime dvasios esama labai maža.

Su darbo nudvasinimu ėjo sykiu ir darbo nuasmeninimas. Darbas, vietoje asmenybę ugdęs, pradėjo ją slėgti. Žmogus tik kapitalistiniame amžiuje pajautė, kad darbas iš tikro yra prakeikimas. Jei Krikščionybė gina darbą, įrodinėdama kūrybinį jojo vertingumą, tai ji turi galvoje visai kitokį darbą: darbą, kuris yra dvasingas, kuris yra asmeninis ir kuris turi savyje kultūrinę prasmę. Kapitalistinės santvarkos darbas viso to neturi: jis yra nudvasintas ir tuo pačiu nužmogintas darbas. Kapitalistiniame darbe žmogus atstoja mašiną, nes technika dar nesugeba pigiau pagaminti robotų.

Su darbo nuasmeninimu ir nužmoginimu, apie kurį dar vėliau kalbėsime, mes paliečiame jau dorinę ir net religinę pusę. Kapitalistinio amžiaus antireliginis ir antibažnytinis nusistatymas yra aiškus. Kapitalizmas kilo iš buržuazinės dvasios, kuri yra kryptis į šią tikrovę, į šią žemę, į šiuos regimus ir apčiuopiamus daiktus. Tuo tarpu religija reikalauja žiūrėti į šią žemę kaip į perėjimą tikrojon realybėn. Tarp buržuaziškumo ir religiškumo glūdi gilus ir esminis prieštaravimas. Buržuazijos negalima sureliginti: ją galima nuburžuazinti. Todėl kai tik kapitalizmas pradėjo įsigalėti viešajame gyvenime ir žmonių sąmonėje, tuojau šitas gyvenimas neteko religinio charakterio. Religija čia buvo nustumta visų pirma į privatinę sferą, o vėliau ir iš ten išguita kaip nesuderinama su buržuaziniu nusiteikimu. Bet čia būta ir išviršinių priežasčių. Religijos istorikų ir filosofų yra pastebėta, kad *religija klesti tik ten, kur klesti natūralios gyvenimo bendruomenės, kaip šeima, giminė, tauta.* Kai tik šitos bendruomenės yra suardomos, religinis gyvenimas taip pat pradeda nykti. Religija iš esmės yra bendruomeninis dalykas. Atskiras žmogus, be ryšio su kitais, negali būti giliai ir ilgai religingas. Tuo tarpu kapitalizmas kaip tik šitas bendruomenes sugriovė. Štai kodėl J. Messneris ir sako, kad „kai žmogus jau nebeturi savo židinio, kai ištisi tautos sluoksniai pasidaro

klajokliai, kai jaunuomenė netenka tėviškės ir tėvynės, kai jai stinga tvarkingai gyvenančios šeimos globos, tuomet nyksta altoriaus, religijos ir Bažnyčios supratimas“ [3].

Iš visų natūraliųjų bendruomenių kapitalizmas labiausiai sužalojo šeimą. Individualistiškai liberalistiška laisvė šeimos gyvenime apsireiškia tokiais dalykais, kaip laisvoji meilė, draugiškoji moterystė, bandomoji moterystė, kurie paneigė aukštesnius matrimonialinio gyvenimo principus ir dviejų žmonių asmeninę sąjungą stengėsi pagrįsti biologiniu arba grynai psichiniu pradu. Kiekvieną kartą vis sunkėjąs pragyvenimas vertė ir moterį išeiti iš namų, vaikus paliekant arba svetimiesiems, arba visiškai be priežiūros, arba juos atiduodant į prieglaudas bei į darželius. Šeima kapitalistiniame amžiuje susirenka tik prie stalo arba tiktai nakčiai. Visą kitą laiką ji praleidžia už namų. Didelės masės nepajėgia įsigyti savų namų ir todėl yra priverstos kilnotis iš vietos į vietą. Darbininkų kolonijos ir apskritai jų samdomi butai neturi minimalių higienos ir patogumo sąlygų. Tokiose aplinkybėse auganti naujoji karta išsigema tiek kūno, tiek dvasios atžvilgiu. Kapitalistinis amžius, suardęs šeimą, kėsinasi suardyti ir žmogaus prigimtį. Nenuostabu todėl, kad ištvirkimas prostitucijos, homoseksualizmo ir masturbacijos pavidalais pasidarė beveik visuotinis. Pridėkime čia dar visuose pasaulio kraštuose užtinkamą mergaičių prekybą ir turėsime šios srities vaizdą kapitalistiniame amžiuje. Visų šitų dalykų mes randame ir kitais istorijos tarpsniais. Bet kapitalistinis amžius visus juos paaštrino ir išvystė ligi aukščiausio laipsnio.

Šalia šeimos, kapitalizmas suardė — daugiau ar mažiau — ir kitas bendruomenes. Pirmoje eilėje čia eina *tauta*. Tauta po šeimos yra labiausiai organiška bendruomenė. Josios galia glūdi josios suaugime su žeme, su tradicijomis, su istorija, su didvyrių kultu ir su kalba. Tuo tarpu visus šituos dalykus kapitalizmas palietė naikinančia ir mechanizuojančia savo ranka. Jis subloškė ištisus tautos sluoksnius į miestus, atplėšdamas juos nuo žemės. Jis nutraukė tautos ryšius su praeities tradicijomis, jų vietoje

[3] Op. cit., 200 p.

įdiegdamas dirbtinių papročių, kurie visiems yra bendri ir šabloniški. Jis sužeidė istorinę tautos sąmonę, priversdamas žmones gyventi dabartimi ir į praeitį žiūrėti kaip į menkesnio vertingumo tarpsnį. Jis sunaikino mistinį didvyrių kulto pobūdį, paversdamas jį paprasta, šabloniška, oficialia pagarba. Jis pasikėsino net ant tautinės kalbos, iš vienos pusės siūlydamas tarptautinę kalbą, iš kitos — niveliuodamas tarmių skirtybes ir stabdydamas kalbos organinį augimą mechanizuotomis taisyklėmis. Net tokie išviršiniai dalykai, kaip drabužiai, kapitalizmo buvo pakeisti. Tautiniai kostiumai pasidarė tik šventės ar iškilmių papuošalas. Mados reikalavimai nustelbė tautinio skonio reikalavimus. Tauta virto mase, kuri vienodai mąsto, elgiasi, kuria, šoka ir rengiasi. Bet šitas vienodumas kyla ne iš josios vidaus, o ateina jai iš viršaus, kaip ir visai žmonijai. *Kapitalizmas tautą paskandino žmonijos sumoje.* Tauta pasidarė nebe žmonijos nepakeičiamas narys, bet viena plytelė žmonijos krūvoje.

Šitie padariniai rodo, kad kapitalizmas įsiskverbė į visas gyvenimo sritis ir visoms joms turėjo savotiškos įtakos. Jis ne tik pakeitė atskirus elementus, bet *jis sukūrė savotišką viso gyvenimo stilių. Sensacija, tempas ir liuksusas yra šito stiliaus žymės.* Tiek viešasis, tiek privatinis gyvenimas mūsų dienomis minta sensacijomis. Naujienų vaikymasis tiesiog yra ligūstas. Juo greičiau kas naujieną sužino, tuo labiau jaučiasi patenkintas. Charakteringa, kad sensacijų vaikymasis yra visiškai paviršutiniškas. Net ir didžiausios piktadarybės žmonių nejaudina. Jokių išvadų jie iš to nedaro. Jie yra patenkinti pačiu žinojimo faktu. Moralinis, religinis ar visuomeninis sensacijų pobūdis jų nedomina. Su sensacijų medžiojimu žengia ir vis greitėjąs gyvenimo *tempas.* Jis braunasi ne tik į susisiekimo sritį, bet ir į mąstymą, ir į kūrybą. Žmogus dabar nori kuo greičiausiai galvoti ir kuo greičiausiai kurti. Mokslo ir literatūros veikalai dabar neberašomi dešimtimis metų. Produkcijos kiekis bei greitis yra įsimetęs ir į dvasinį žmogaus gyvenimą. Žmogus skuba pats savyje. Visas išvidinis jo gyvenimas yra pilnas nerimo ir skubėjimo. Šalia sensacijų, kapitalistinis žmogus pergyvena *liuksusą* kaip vieną iš maloniausių savo gyvenimo dalykų.

Paprastumas iš kapitalistinio amžiaus yra dingęs. Mes matome tik arba vargą, arba perteklių. Vadinamasis paskirstąs teisingumas yra virtęs savotiška utopija. Iš vienos pusės, mes matome kurortus, restoranus, didmiesčių gatves, greituosius traukinius, kuriuose liuksusas pasiekia kartais aukščiausią laipsnį, o iš kitos — biednuomenės kvartalus, nešvarius priemiesčius, lūšnas, pigių butų kolonijas, kur skurdas jau šaukiasi dangun keršto. Bet dažnai net ir tie, kurie išaugę skurde, kai tik praturtėja, tuojau patenka liuksuso karštin ir nebeatsimena savo praeities. Liuksusas yra šiuo metu ne atskirų žmonių dalykas, bet bendras visuomenės nusiteikimas, skirtumas tik tas, kad vieni jau liuksiškai gyvena, o kiti tik stengiasi gyventi arba pyksta, kad negali. Gyvenimo susensacinimas, jo tempo nepaprastas pakilimas ir paviršutiniškas jo papuošimas liuksusu yra kapitalistinio amžiaus stilius.

Po šios bendros kapitalizmo padarinių charakteristikos nesunku bus suprasti W. Sombarto aštrius žodžius, kuriuos jis pasakė kapitalistinio amžiaus adresu. „Tik tasai,— sako Sombartas,— kas tiki į velnią, gali suprasti, kas įvyko per paskutinius pusantro šimto metų Vakarų Europoje ir Amerikoje. Nes tik velnio darbu galima išaiškinti tai, ką mes pergyvenome. Štai tasai kelias, kuriuo šėtonas vedė žmones: jis vis platesniuose sluoksniuose suardė tikėjimą į aną pasaulį ir tuo būdu visa jėga sviedė žmones į šią tikrovę; jis pačiupo tuščius žmones už jų svajonės būti panašiais į Dievą — eritis sicut Deus — ir juos įtikino, kad kiekvienas yra pakankamai išmintingas ir gali pats vienas savarankišku veikimu vadovauti bendruomenės gerovei ir įprasminti bendrą gyvenimą: tai laisvės svaigulys — liberalizmo ideologija; jis išvystė ligi aukščiausio, nežinomo laipsnio visus žemesniuosius žmogaus geismus, jo norą pelnyti, aukso troškimą, visa, kas yra vadinama interesu; jis sugalvojo tokią ūkio sistemą, kurioje tiktai šie interesai galėjo ir turėjo veikti, būtent kapitalistinę sistemą, kurioje pelno ir rentabilingumo principas ūkinio ratio buvo atskiriems žmonėms primestas prievarta; jis išmokė žmones rafinuotos technikos, kuria jie galėtų daryti tikrus stebuklus, perkelti kalnus ir sutrupinti žemę. Ir velnias vėl paėmė jį į labai aukštą kalną,

parodė jam visas pasaulio karalystes ir jųjų garbingumą, ir jam tarė: Aš visa tai tau duosiu, jei parpuolęs pagarbinsi mane. Šitam gundymui mūsų laikų žmonės neatsispyrė, kaip kadaise Dievo Sūnus: jie pagarbino požemių viešpatį“ [4]. Ir iš šito pagarbinimo, iš šito žemės ir požemių kulto kaip tik ir išaugo visa toji gyvenimo griūtis, apie kurią buvo kalbėta. Kapitalizmas savo išsivystyme apsireiškė dviem pagrindinėmis formomis: *gyvenimo nuasmeninimu ir gyvenimo sumechaninimu.* Gyvenimo nuasmeninimas ir nuosekliai jojo sumechaninimas yra du bendriausi kapitalizmo padariniai, kuriuos reikia skyrium plačiau panagrinėti.

2. Gyvenimo nuasmeninimas

a. Nuosavybės nuasmeninimas

Kapitalistinė sistema, kaip jau buvo sakyta, yra iš esmės pelno ūkis. Pelnas čia yra ekonominio gyvenimo tikslas ir apsprendžiamasis principas. Kapitalistinio ūkio centre stovi ne žmogus, ne jojo asmenybė su savo reikalais ir reikalavimais, bet kapitalas. Jeigu, kaip sakoma, ekonominis gyvenimas kyla iš bendradarbiavimo tarp darbo ir kapitalo, tai kapitalizmas pirmą vietą atiduoda ne darbui, bet kapitalui. „Kapitalizmas,— sako J. Messneris,— yra kapitalo interesų tiesioginiu būdu valdomas ūkis. Tai yra toks ūkis, kurio pavidalą ir išsivystymą apsprendžia nuosavybės, bet ne darbo reikalai“ [5]. Tuo tarpu ir kapitalas, ir nuosavybė yra negyvi ir net abstraktūs dalykai. Jie nėra asmeniniai. Kapitalas iš esmės yra kolektyvinio pobūdžio. Jeigu darbas yra susijęs su žmogaus asmeniu kaip *jo darbas*, tai kapitalas yra *šalia* žmogaus asmens. Jis su žmogumi susisiekia tik iš tolo, tik pačiu paviršiumi. Darbas, tikras ir kūrybinis darbas, kyla iš pačių asmens gelmių. Kapitalas jau yra tik asmens periferijos dalykas. Kapitalas kapitalistinėje santvarkoje gali kilti ir ne iš darbo. Tikrumoje tie didžiuliai turtai, kurie susikrovė moderniųjų kapitalistų rankose, buvo daugiausiai ne asmeninio triūso,

[4] Das oekonomische Zeitalter, 6—7 p.
[5] Die soziale Frage der Gegenwart, 7 p.

bet finansinių operacijų rezultatai. Kapitalas kyla ir lieka su žmogaus asmeniu susijęs tik iš tolo. Pats savyje jis yra neasmeninis. Jis yra daiktas, todėl kolektyvinis, negyvas ir — bent dabartiniu metu — abstraktus.

Šitas tad negyvas ir net abstraktus daiktas yra padėtas į kapitalistinės sistemos pagrindą. Būdamas apspręstas ir vadovaujamas kapitalo, kapitalizmas tuo pačiu yra apspręstas neasmeninio principo. Kolektyviniai kapitalo reikalavimai reguliuoja visą kapitalistinės sistemos santvarką. Ne žmogus, gyvas ir asmeninis, čia diktuoja savo valią, bet kapitalas. Ne žmogaus reikalai čia yra paisomi ir ne žmogaus tobulėjimui yra dirbama, bet kapitalui didinti ar pelnui gauti. Todėl nors kapitalizmas yra kilęs iš individualizmo, kuris labai smarkiai pabrėžė individo laisvę ir jojo reikalus, bet tikrumoje kapitalistinė santvarka labai greitai buvo pajungta neasmeninio principo reikalams. Kolektyvinis kapitalo pobūdis savo žymių įspaudė ir visai sistemai. Pradėjęs individualizmu ir laisva individų konkurencija, kapitalizmas baigė tokiu kolektyvizmu ir tokiu asmens pavergimu, kokio nerandame jokioje kitoje ūkio sistemoje. Dažnai yra sakoma, kad socializmas yra kraštutinis kolektyvizmas. Tai yra visiškai tiesa. Bet tas pat tinka ir kapitalizmui. Skirtumas čia yra tas, kad socializmas kolektyvizmu pradeda, o kapitalizmas kolektyvizmu baigia. Abi šios ūkinės sistemos yra valdomos neasmeninio — kolektyvinio principo. Net yra ženklų, kad socializmas gali baigti asmens atpalaidavimu nuo masės viešpatavimo. Tuo tarpu kapitalizmas asmenį kapitalo masei jau seniai yra pavergęs. „Kapitalizmas,— sako N. Berdiajevas,— jau seniai yra nustojęs būti individualizmu ir virtęs kolektyvizmu. Milžiniški trestai neturi jokių ryšių su individualistine ekonomija“ [6]. Individualistinis čia yra tik pelno noras ir šito pelno panaudojimas atskiriems žmonėms, tuo tarpu masė vis kas kartą labiau skursta. Bet pati sistema ir josios santvarka individualizmo žymių jau nebeturi. Jeigu čia kas nors ir vyrauja, tai tik žmogus individas su visais savo geismais, su nepasotinamu troškimu pelnyti ir valdyti. Bet žmogaus asmens čia nebėra.

[6] Le Christianisme et la lutte des classes, 102 p.

Žmogaus asmuo kapitalizme yra užgniaužtas, prislėgtas ir paniekintas. „Kapitalistinis režimas,— sako tas pats Berdiajevas,— yra avantiūrinis režimas. Jis yra labai dinaminis, jis pažadina begalinę energiją, jis išvysto materialines gamybos jėgas, bet jis naikina žmogų, jis sužaloja sielas taip lygiai kapitalisto, kaip ir darbininko“ [7].

Kolektyvinis kapitalizmo pobūdis geriausiai yra pasirodęs pačioje nuosavybėje. Niekas taip negina privatinės nuosavybės, kaip kapitalistinė ekonominė doktrina. Niekas taip už privatinę absoliutinę nuosavybę nekovoja, kaip kapitalistinė praktika. Tuo tarpu kapitalistinėje sistemoje nuosavybė toli gražu nebėra tokia asmeninė ir privatinė, kaip atrodo. Nei nuosavybės pagaminimas, nei josios valdymas šiandien nebėra susijęs su žmogaus asmeniu ir su jo atsakingumu ne tik moraline, bet net ir fizine prasme. Nuosavybės pagamînime šiandien esama trijų momentų: 1) paruošimas plano, 2) visumos vadovybė ir 3) praktinis daikto gaminimas. Jeigu šiandien yra steigiamas fabrikas, visų pirma jam yra parengiamas konstruktyvinis planas, paskui vadovaujama jojo visumai ir galop gaminami tie dalykai, kuriems fabrikas buvo skirtas ir kurie faktiškai sudaro nuosavybę. Nė viename šitame momente nedalyvauja žmogus — pats vienas ligi galo. Plano paruošimas dažnų dažniausiai yra kolektyvinis dalykas: jis yra atliekamas akcininkų ar šiaip suinteresuotų žmonių posėdyje. Niekas negalėtų pasivadinti tikra prasme jojo autoriumi. Vadovavimas įmonei taip pat yra vykdomas kolektyvo. Retai yra vienas direktorius arba šefas. Jeigu kur ir yra, tai už jo pečių stovi kolektyvas, kuris ir yra faktiškas savo valios reiškėjas. Direktorius arba šefas yra tik šito kolektyvo eksponentas ir jojo norų vykdytojas. Per direktorių kalba akcininkai, kurie dažniausiai net nė nežino, kaip ir kokiu būdu vyksta pats įmonės administravimas. Apie asmens dalyvavimą pačių daiktų pagaminime nėra reikalo nė kalbėti. Jau pirmiau buvo sakyta, kad darbininkas kapitalistinės sistemos gamyboje anaiptol nėra amatininkas, kuris visą daiktą dirbtų nuo pradžios ligi galo. Čia jis yra tik mašinos vietoje, čia jis atstoja tik tam tikrą di-

[7] Op. cit., 78 p.

džiulio automato, kuriuo yra fabrikas, ratelį ir todėl gamina tiktai daikto dalį. Daiktas visumoje yra kolektyvo padaras. Nuosavybės pagaminimas kapitalizme vyksta kolektyviniu būdu. Nuosavybė čia kyla iš kolektyvo. Todėl ir valdyme ji turi aiškų kolektyvinį bruožą.

Kas yra kapitalistinėje santvarkoje nuosavybės savininkas? Ar pats kapitalistas, pav., akcininkas, kurio žinioje yra įmonės akcijų dauguma ir kuris, sakoma, šitą įmonę valdo? Iš sykio taip atrodo. Bet tikrumoje akcininkas yra tik įmone suinteresuotasis, o ne tikrasis josios savininkas. Akcininkas kapitalistinėje santvarkoje yra visiškai atskirtas nuo įmonės funkcionavimo. Jis nėra už ją atsakingas, jis jai nevadovauja, jis yra priverstas pasitikėti direktoriais, revizoriais, sargais ir visu įmonės kolektyvu. Labai dažnai akcininkas net neturi supratimo apie savo įmonės darbus, nes jis, kaip ironingai pastebi E. Mounier, „be skirtumo yra akcininkas muilo, gramofono plokštelių ir metalurgijos įmonių“ [8]. Įmonė paprastai yra valdoma akcininkų tarybos, kuri priklauso nuo įvairių pašalinių veiksnių, nuo biržos spekuliacijų, nuo noro pasipelnyti ir kuri gali įmonę tučtuojau subankrutinti, akcininkams apie tai net nė nesapnuojant. Be to, pats akcijų kilimas arba smukimas, vadinasi, pralobimas arba nuskurdimas, taip pat vyksta dažniausiai be jokio pačių akcininkų prisidėjimo. Kas yra atsakingas už tokį pralobimą arba nuskurdimą, niekas paprastai nežino ir nesistengia sužinoti. Mounier todėl teisingai pastebi, kad geriau būtų bet kurią akcinę bendrovę vadinti „slapta draugija“, kurioje tikri arba fiktyvūs akcininkai — paprastai vienas arba keletas — manipuliuoja kaip jiems patinka, kad tik daugiau pelnytų. Todėl, iš paviršiaus žiūrint, tikrieji savininkai yra tikrumoje tik suinteresuotieji. Kas jų vad. „nuosavybę“ veda ir *kur* veda, jie patys dažniausiai nežino. Kaip jie pralobsta ir kaip nuskursta — šitas dalykas nuo jų taip pat yra paslėptas. Vadinti tokius žmones savininkais galima tik labai tolima prasme. Įmonės administratoriai ir darbininkai tuo labiau nėra josios savininkai, nors jų rankose yra įmonės

[8] Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen, 81 p. Luzern, 1936.

likimas. Bet jie nesinaudoja įmonės pelnu, jiems „res non fructificat“, vadinasi, jie nėra nei šito daikto „domini“.

Jeigu imsime kapitalą pinigų pavidalu, taip pat galėsime pastebėti, kad tas, kuris pinigus turi, nėra tikrasis jų savininkas. Monetarinė mūsų sistema yra tokia, kad pinigų kursas ir tuo pačiu jų savininkų turtingumas yra labai nepastovus dalykas. Vis tiek ar pinigai bus laikomi banke, ar namie, nė vienas jų turėtojas nėra tikras, kad jų vertė nekris ir kad jis tuo pačiu nepasiliks vargšas. Saugesnis dalykas yra laikyti auksą. Bet, iš vienos pusės, jis nedaugeliui yra prieinamas, iš kitos — šiandien daug kur net įstatymu yra draudžiama auksas laikyti grynu pavidalu. Jis reikia atiduoti valstybės bankui, nuo kurio malonės paskui priklauso banknotų kursas. Taigi ir pinigai, kurie iš sykio atrodo esanti asmeniškiausia nuosavybė, tikrumoje yra valdomi kolektyvo, nežinomo, nekontroliuojamo ir nesuvokiamo. Čia nebėra nei tikrųjų savininkų, nei tikrųjų kapitalų. Finansinėje srityje viskas yra abstraktu, viskas yra tik skaičiai ir popierius. Alegorinis finansinės srities pobūdis pinigą yra pavertęs taip pat tiktai alegorine, ne realia nuosavybe, kurios likimas priklauso ne nuo to, kuris ją turi, bet nuo neasmeninio slaptingo visos mūsų ekonominės santvarkos prado.

Štai kodėl kapitalizmas, pradėjęs smarkiu asmeninės privatinės nuosavybės gynimu, mūsų dienomis savo išsivystymą pabaigė visišku šitos nuosavybės sukolektyvinimu. Pats nuosavybės titulas šiandien yra sunaikintas. Niekas tikrųjų savininkų neieško ir neranda. *Kapitalistinėje sistemoje yra likęs tik laikinis asmeninis ir privatinis pasinaudojimas turima nuosavybe.* Kapitalizme nuosavybė kaip tokia yra kolektyvinė, tik josios naudojimas yra privatinis ir individualinis. Čia kapitalizmas yra pasiekęs tikro nuosavybės supratimo priešingybę, nes, kaip matysime vėliau, nuosavybės principas yra asmeninis, bet nuosavybės naudojimas yra visuomeninis. Kapitalizme pasidarė atvirkščiai. Ginant kapitalizmą, dažnai yra sakoma, kad jis yra vienintelė ūkio sistema, kuri saugo asmeninę nuosavybę ir su ja surištas vertybes. Tai yra klaida. Iš to, kas buvo ligi šiol pasakyta, galėjo paaiškėti, kad *kapitalistinis privatinės nuosavybės gynimas yra tik fikcija, kad pati nuo-*

savybės koncepcija kapitalizme yra iškreipta ir kad galop nuosavybė šitoje sistemoje yra pavesta kolektyvinio principo nekontroliuojamai sauvaliai. Kapitalizmas yra tikrasis privatinės nuosavybės ir iš jos kylančių vertybių naikintojas. Berdiajevas todėl ne be pagrindo teigia, kad „tikrumoje ontologinio nuosavybės branduolio griovėjas yra ne socializmas, bet kapitalizmas“ [9]. Atsirėmęs į daiktinį, neasmeninį kolektyvinį principą, kapitalizmas nuasmenino pačią nuosavybę: josios pagaminimą ir josios valdymą.

b. Darbo nuasmeninimas

Apie darbo nuasmeninimą jau esame kalbėję kiek aukščiau. Nekartodami to, kas ten buvo pasakyta, čia norėtume tik iškelti tuos konkrečius padarinius, kurie iš šito nuasmeninimo kyla darbininkui, darbo gaminiui ir gaminio vartotojui.

Kaip nuosavybės, taip ir darbo nuasmeninimo šaknys glūdi kapitalistinėse pažiūrose. Darbas, kaip jau sakėme anksčiau, negali būti atitrauktas nuo žmogiškojo asmens. Žmogiškasis darbas visados yra asmeninis darbas, kuris tarnauja asmenybei išsivystyti ir tobulėti. Todėl O. Schillingas ir sako, kad „darbas turi pagaminti ne tik reikalingų gėrybių, bet jis turi būti sykiu įnašas asmenybei pakilninti; jis yra reikšminga priemonė išskleisti žmogaus būtybėje vertingoms užuomazgoms; jis turi dalyvauti žmogaus būtybės atbaigime...“ [10]. Tuo tarpu kapitalizmas į darbą žiūri kaip į mechaninį veikimą, kuris yra panašus į mašinos veikimą. *Kapitalistinis darbo supratimas yra mechanistinis.* Žmogaus turima fizinė jėga kapitalizmui atrodo esanti tokia pat, kaip ir mašinų jėga. Tiesa, fiziškai ją galima matuoti: ji gali būti stipresnė ar silpnesnė, ilgesnė ar trumpesnė. Bet ergometras dar neišsemia viso žmogiškosios jėgos turinio. Žmogiškoji jėga kyla *iš viso žmogaus,* ne tik iš jo kūno. Su fiziniu josios elementu organiškai yra suaugęs psichinis ir net dvasinis elementas. Tuo tarpu kapitalizmas šito dvasinio elemento nemato. Jis žiūri į žmo-

[9] De la Destination de l'Homme, 282—283 p.

[10] Katholische Wirtschaftsethik, 101 p.

gaus jėgą kaip į grynai fizinę, kurią galima panaudoti visokiam reikalui.

Iš darbo sumechaninimo pažiūrose kaip tik ir kilo darbo sukomercinimas praktikoje. Jeigu žmogaus jėgą galima matuoti, kodėl nebūtų galima josios ir parduoti? Kodėl žmogus negalėtų būti samdomas darbui, kaip yra samdomas arklys ar jautis? Už tam tikrą jėgos kiekį, išeikvotą per tam tikrą laiką, žmogus gauna tam tikrą atlyginimą — ir darbo problema išspręsta. Taip kapitalistinėje santvarkoje ir pasidarė. Išsivysčiusi technika pastūmė darbininką — arba, geriau, jį privertė — pasekti mašinos pavyzdžiu ir pradėt pardavinėti savo jėgą. Darbas virto komerciniu dalyku.

Bet kas gi yra šitas komercinis darbas? *Visų pirma jis nėra kūrybinis.* Kai jėga yra atitraukta nuo asmens, kai ji yra matuojama ir pardavinėjama, ji gali būti naudojama mašinos pavyzdžiu, bet ji nebegali būti kūrybiška. Kūryba kyla tik iš asmens gelmių. Kūrybinis darbas yra asmeninis darbas. Kai darbas netenka ryšio su asmens gelmėmis, jis tuo pačiu netenka ir kūrybinio savo pobūdžio. Darbo nekūrybiškumas kapitalistinėje santvarkoje yra labai žymus. Dirbdamas mašinišku būdu, nė vienas darbininkas negali pasakyti, kad *jis* yra to ar kito gaminio autorius, kad *jis* yra ką nors sukūręs. Kapitalizmo gaminiai neturi autoriaus, ir juos gaminąs darbas todėl neturi kūrybiškumo. Iš kitos pusės, *komerciškai suprastas darbas yra darbas ne sau.* Briefs yra gražiai pasakęs, kad „atlyginamasis darbas (Lohnarbeit) yra darbas svetimoje vietoje, svetimu įsakymu, svetimais įrankiais, svetimiems reikalams ir svetimam pelnui“ [11]. Darbininkas, kuris parduoda savo jėgą, virsta tiktai įrankiu arba mašina pirkėjo rankose ir visiškai vykdo jojo valią. Jis neturi savarankiškumo, jis nejaučia atsakingumo, jis dirba ne sau ir ne savyje. Jo veikimas kyla iš jo būtybės paviršiaus ir šitame paviršiuje pasilieka.

Šitaip suprasto ir vykdomo darbo įtaka darbininkui bei jo gyvenimui yra labai didelė. *Visų pirma parduodamas ir perkamas darbas užmuša darbininko džiaugsmą.* Šių die-

[11] Soziale Frage und der Katholizismus, 251 p. Paderborn, 1931.

nų kapitalistinės santvarkos darbininkas negali pasidžiaugti, kaip senovės amatininkas, padaręs gerą stalą, pasiuvęs gerą batą ar drabužį. Neaprėpdamas gaminio visumos, jis nesijaučia jo autoriumi ir todėl nepatiria kūrėjo džiaugsmo. „Racionalizuotas darbo vyksmas ir atomizuotas darbo būdas, kurie tarnauja pigesniam ir gausingesniam gaminimui, yra labai tinkami užmušti darbui džiaugsmą. Čia darbininkas nebegali savo darbo laikyti gyvenimą formuojančiu momentu ir tokiu veikimu, kuris yra prasmingas ir kuris kyla iš gilaus išvidinio noro dirbti“ [12]. Čia darbas yra atliekamas be entuziazmo, be susižavėjimo, be išvidinio dalyvavimo ir atsidėjimo. Kai žmogus ištisus metus batų fabrike rėžia tiktai užkulnio dirželį, kai skerdykloje jis visą savo darbo laiką tik iškerta paskerstai kiaulei uodegą, kai automobilių fabrike jis gauna užsukti tik padangos vieną šriubą, suprantama, kad toks darbas negali žadinti džiaugsmo. Apie jį negali būti galvojama parėjus namo, pasakojama savo vaikams ir mąstoma, kaip jį patobulinti ar paįvairinti. *Kapitalistinės santvarkos darbas yra nuobodus.* Tuo tarpu nuobodumas yra įvadas į neapykantą. Padirbęs keletą metų nuobodų darbą, kapitalistinės santvarkos darbininkas ima savo darbo neapkęsti. Jeigu jis negali jo pamesti ir pasirinkti kito, šitoji neapykanta virsta tiesiog gaivališka. Štai dėl ko mūsų dienomis darbininkų sieloje neapykantos yra susikrovęs tiesiog baisus kiekis. Jie nekenčia savo darbo, nekenčia darbo vietų, nekenčia darbdavių ir visos tos santvarkos, kuri juos padarė bevaliais ir bedvasiais automatais.

Nuobodus darbas labai greitai žmogų išvargina ir pakerta net fizines jėgas. Tiesa, kapitalistinėse įmonėse pasitaiko darbų, kurie yra nepaprastai sunkūs ne tiek vienkartiniu reikalingos jėgos kiekiu, kiek savo aplinkybėmis, kuriose darbininkui reikia dirbti. Karštis, stoka oro, pavojingos švino, geležies ar chemikalų dulkės darbą padaro sunkiai pakeliamą. Bet, apskritai imant, fiziniu atžvilgiu mūsų dienų darbas nėra sunkesnis negu senesniųjų amatininkų. Pasigelbėjimas mašinomis arba net tik šitų mašinų reguliavimas ir jų priežiūra žymiai palengvina darbo naš-

[12] *O. Schilling.* Op. cit., 104 p.

tą. Daugeliu, labai daugeliu atvejų fiziškai mūsų dienų darbas nėra opus servile. Didelio ir nuolatinio raumenų įtempimo jis nereikalauja. Ir vis dėlto jis daug labiau žmogų vargina ir daug greičiau jį iščiulpia negu senieji vergų darbai. Tai kaip tik ir kyla iš darbo nuobodumo ir iš jo neapykantos. Jeigu žmogus dirba be meilės, tik pragyvenimo verčiamas, jeigu jis dirba sukąstais dantimis, jis pavargsta žymiai greičiau negu tas, kuris dirba džiaugsmingai, jausdamas savo darbo prasmę ir pasigėrėdamas savo laimėjimais. Kai kurios kapitalistinės įmonės tai suprato ir todėl įvedė įvairių darbininkams pramogų paties darbo metu: vargonai, radijas ir t. t. Bet tai yra tik išviršinės priemonės. Jos gali darbininką išblaškyti vieną momentą. Bet jos nesugeba pašalinti paties darbo nuobodumo. Jos tik šitą nuobodumą pridengia. Todėl mūsų dienų kova už trumpinimą darbo laiko fabrikuose ir įmonėse yra, tarp kito ko, pastangos laisvu metu atgauti tas jėgas, kurios yra prarandamos darbo nekūrybiškumu. Senieji amatininkai dirbdavo nė kiek ne trumpiau kaip dabartiniai darbininkai. Bet jie pavargdavo mažiau, nes jų darbas buvo žymiai kūrybiškesnis. Ir dabar skyrium dirbą amatininkai — siuvėjai, kurpiai, staliai — dirba nuo ankstaus ryto ligi vėlaus vakaro. Bet poilsio jie reikalauja ne tiek daug, nes jų darbas jiems yra įdomus, kūrybiškas ir jų gaminiai yra jų pačių asmeninių pastangų vaisius.

Nekūrybiškas ir nuobodus darbas ne tik silpnina žmogų fiziškai, *bet jis daro neigiamos įtakos ir doriniam darbininko charakteriui.* Nuobodų darbą žmogus dirba paviršutiniškai. Didelio atsidėjimo ir sąžiningumo čia jis paprastai neparodo. Kapitalistinėje santvarkoje tai aiškiai matyti. Mes labai dažnai prikaišiojame darbininkams jų nesąžiningumą ir apsileidimą. Ir teisingai. Mūsų dienų darbininkija nebeturi tojo ethos, kuriuo pasižymėdavo senųjų arba ir dabartinių amatininkų darbai, už kuriuos jie atsakydavo savo garbe. Darbininkas neturi nei savo darbininkiško ethos, nei savos darbininkiškos garbės. Todėl gaminių falsifikavimas, nestropus elgimasis su įrankiais, laiko tinkamas neišnaudojimas yra kasdieniniai kapitalistinio darbo reiškiniai. Fabriko darbininkai tik laukia sirenos balso, kada jie galės eiti namo. Bet psichologiškai

šitoks neetiškas nusistatymas yra visiškai suprantamas. Jeigu darbininkas yra tiktai mašinos vietoje, jeigu jis parduoda tik fizinę savo jėgą, jis neturi jokios pareigos savame darbe dalyvauti ir kaip dorinis asmuo, tuo labiau kad šitas darbas asmenybę gniuždo ir slegia. Kapitalizmas žiūri į darbininką kaip į automatą. Todėl jis negali skųstis, jeigu darbininkas neįdeda į savo darbą sielos ir širdies: automate šitų dalykų nėra. Ir vis dėlto tai yra liūdnas mūsų santvarkos rezultatas, nes darbininko charakteriui jis daro neapsakomos skriaudos.

„Nuasmenintas darbas nuasmenina darbininką",— yra pasakęs M. Malcoras [13]. Tai yra skaudžiausias mūsų dienų darbininko asmens pergyvenimas. Patekęs į tokią sistemą, kurioje asmeninio principo nebėra, dirbdamas tokį darbą, kuris neturi asmeninių pradų, kuris nereikalauja asmeninės iniciatyvos ir asmeninio atsakingumo, darbininkas ir pats pamažu pradeda virsti savotišku automatu, savotišku rateliu ir pasinerti bedvasiame kolektyve. Žmogus negali ilgai pakęsti mechaninio darbo. Jis turi būtinai į jį įdėti ir savo asmens dalį. Jis turi mylėti savo darbą ir džiaugtis šito darbo vaisiais. Jeigu viso to nėra, jeigu žmogus netenka vilties kada nors geriau dirbti, jis atrofuojasi pats savyje. Asmeninis jo pradas nyksta, užleisdamas vietą vis labiau įsigalinčiam iš pasąmonės sričių iškylančiam kolektyviniam pradui. *Darbininkų nuasmeninimas yra kelias į masės principo atbudimą. Asmeninės sąmonės stoka pažadina kolektyvinį instinktą.*

Nuasmenintas darbas daro įtakos ne tik darbininko asmeniui, bet ir išviršiniam jo gyvenimui. *Nuasmenindamas patį darbininką, toksai darbas sukolektyvina darbininko gyvenimą.* Kapitalistinėje santvarkoje darbininkijos kolektyvinis pobūdis yra labai ryškus. Mūsų dienų darbininkija yra ne tik atskirta nuo vad. aukštesniųjų sluoksnių, bet ji yra sublokšta į vieną didžiulę masę, kurioje asmeninis principas gali pasireikšti tik labai menkai. Darbininkų masiškumas pasirodo visų pirma pačiame ūkio gyvenime. Ekonominėje srityje darbininkai dalyvauja ne kaip asmenys, bet kaip kolektyvas. Darbininkas kaip asmuo čia yra tik pa-

[13] Au delà du machinisme, 235 p.

syvus ūkio narys, arba ūkio objektas, kuris parduoda savo jėgą. „Darbininkas,— sako O. Schillingas,— jaučiasi kaip sumechaninto rinkos ūkio objektas, kaip darbo ir mašinos vergas“ [14]. Darbininkas čia yra savotiška prekė, tiesa, ne kaip žmogus, bet kaip jėga, nes jo žmogiškumo niekas neklausia ir nereikalauja. Šitas darbininko pavertimas objektu kaip tik ir sudaro visą mūsų socialinės santvarkos negalią. „Šitos ligos židinys,— sako Jostockas,— yra nuolatos tebesąs, nepaisant valstybės įstatymų, darbo jėgos suproletarinimas, prekinis josios charakteris ir josios kaip gryno objekto pobūdis. Kai šitos ypatybės yra perkeliamos darbo jėgos turėtojui ir jo gyvenimui, jos atima šitam gyvenimui gilesnę prasmę ir prigimtąjį ritmą. Tiesa, socialinės globos saugojamas darbininkas negali mirti badu. Bet tai ir visa. Šiaip jis pasilieka pasyvus ūkio narys, priklausąs nuo rinkos svyravimų, kaip gyvulys arba medvilnė“ [15]. Šiandien darbininkija jau pradeda aktyviau dalyvauti ūkio gyvenime. Bet jame ji dalyvauja kaip kolektyvas, kaip masė, o ne kaip atskiri asmenys. Kapitalizmas gina individualinį gyvenimo pobūdį, bet tik kapitalistams. Darbininkija šiuo atžvilgiu jo yra išskirta. Štai kodėl masinis darbininkų pobūdis kaip tik šiandien ir eina prieš kolektyvizmo skelbiamą, bet nevykdomą individualistinę laisvę.

Darbininkija yra sublokšta į masę ir josios pačios gyvenime. Ji gyvena ne tik atskiruose kvartaluose, bet ji ir *bendrai* gyvena. Jeigu šiandien darbininkams norima pagerinti jų padėjimą, pav., butų atžvilgiu, tai statomi ne atskiri nameliai, duodant po sklypelį žemės — tai retenybė,— bet statomos vad. darbininkų butų kolonijos, kur beveik viskas yra bendra, kur gyvena šimtai šeimų, kur minia ir masė yra kasdieninis dalykas. Savaime suprantama, kad tokios kolonijos asmens ugdyti nepajėgia. „Milžiniški darbininkų sutelkimai miestuose,— sako M. Malcoras,— kuriuos apsprendžia mašinizmas, yra nesveiki nei fiziškai, nei protiškai, nei doriškai: šeima čia darosi neatspari, tarnybos sąlygų nepastovumas, kintąs butas sunaikina žodžio „židinys“ prasmę. Tarp žmonių išnyksta giminės ben-

[14] Kath. Wirtschaftsethik, 101 p.

[15] Soziale Frage und der Katholizismus, 391—392 p.

drumas, gyvenimo bendrumas ir amato bendrumas“ [16]. Viskas čia paskęsta masėje, nediferencijuotoje, neorganizuotoje masėje, kuri neturi savo šeimos židinio, neturi savos tėvynės, kuri yra atitraukta nuo žemės ir nuo tradicijų. Todėl ji yra internacionali ir visai savaime pasidavusi socializmo iliuzijoms. *Darbininkijos sukolektyvinimas yra materialinis socializmo pagrindas.* Be jo socializmas neturėtų į ką atsiremti. Iš kitos pusės, socializmas daugeliui atrodo kaip naujos bendruomenės kūrėjas, nes žmogus masėje gyventi negali, o kapitalizmas jokios išeities iš masiškumo nežada ir nerodo. Kapitalizmas, sutelkdamas darbininkus į masę, pagamino socializmui kilti ir išsivystyti geras sąlygas ir tuo pačiu sulaukė pelnyto keršto. Vadinasi, darbininko nuasmeninimas, apsireiškiąs darbo nuobodumu, greitu nuovargiu ir paviršutiniškumu, ir darbininko gyvenimo sukolektyvinimas, apsireiškiąs darbininko prekiniu pobūdžiu ūkyje ir masiniu darbininkijos susitelkimu praktikoje, yra du ryškiausi nuasmeninto darbo padariniai, kiek jie liečia patį darbininką.

Bet nuasmenintas darbas paliečia ir darbo *gaminį.* Gaminys yra visai kitokio pobūdžio, kai jis išeina iš atskiro amatininko rankų, ir vėl visai kitokio, kai yra padaromas mašinos. Amatininko gaminys yra tikras *kūrinys.* Tuo tarpu fabriko gaminys yra prekė. Amatininko padarytas daiktas turi savyje jo dvasios bruožų, jo širdies ir jo meilės. Fabriko gaminys yra be jokios dvasios, be jokios širdies: jis padarytas be meilės, be atsakingumo, dažnai lydimas neapykantos ir ašarų. Ir tai nėra tiktai moralinis jausmas. Skirtumas tarp amatininko ir fabriko gaminio galima pastebėti net fizinėje jų struktūroje. Jeigu man amatininkas gamina kokį nors daiktą, jis jį gamina *man:* vadinasi, jis yra pritaikomas prie mano ypatybių ir reikalavimų. Tuo tarpu fabriko gaminiai visi yra daromi pagal tam tikrą šabloną. Amatininko gaminiai daugiau ar mažiau yra *asmeniniai:* gaminti atskirų asmenų ir atskiriems asmenims. Fabriko gaminiai yra *kolektyviniai:* jie yra gaminami nežinia kam, jie yra gaminami visiems. Amatininko kiekvienas daiktas yra kūrinys, nes kiekvienas yra dirbamas vis šiek

[16] Op. cit., 238—239 p.

tiek kitaip. Fabriko gaminys yra tiktai *kopija* pirmykščio originalo. Štai dėl ko amatininko darbe yra žymu kūrybos, ir štai dėl ko šitos kūrybos nėra fabriko gaminyje, nes *kopijavimas nėra kūryba.* Kapitalizmas, nuasmenindamas darbą, tuo pačiu nuasmenino ir patį darbo gaminį, paversdamas jį tiktai kopija. Fabriko darbas yra kopijavimas, ir fabriko gaminiai yra neoriginalūs padarai.

Šitoks fabriko gaminio pobūdis keičia ir vartotojo santykius su juo. Kaip kapitalistinis darbininkas nieko sava neįdeda į gaminamą daiktą, taip lygiai kapitalistinis vartotojas nieko sava šitame daikte neranda. Fabriko gaminiai vartotojui yra visiškai svetimi. Pinigai, sumokėti už prekę, dar nepadaro tikra prasme josios *sava.* Daiktas tampa savas tik tada, kai žmogus randa jame tam tikrą atitikimą tarp savęs ir šito daikto struktūros. Bet šiam reikalui daiktas turi būti pagamintas atskiro asmens, kurio dvasinė struktūra būtų panaši į atskiro vartotojo struktūrą. Tuomet ir gaminys patenkins vartotojo norą. Štai dėl ko reikalo ūkyje, kur vyrauja amatininkai, ir net šiandien ūkininkų gyvenime žmonės turi savo mėgiamus amatininkus,— ne dėl to, kad jie pagamintų geriau negu kiti, bet todėl, kad tarp jų pagamintų daiktų ir savo dvasios žmonės jaučia savotišką atitikimą, kad iš šitų amatininkų rankos išėję gaminiai jiems ypatingai patinka. Viso to kapitalistinėje gamyboje nėra. Tiesa, ir čia ponios turi savo mėgiamų krautuvių. Bet krautuvė prekių negamina. Šitas pamėgimas yra visai kitokio pobūdžio negu atskirų amatininkų pamėgimas. Fabriko gaminys niekados žmogaus prie savęs taip nepririša, kaip amatininko kūrinys.

Todėl jis nėra nė taip vertinamas. Fabriko gaminys vartotojo rankose yra vartomas tik kaip prekė, kaip grynas daiktas, kaip toks, kuris už pinigus galima visiškai ir tobulai nupirkti ir kuris daugiau nėra vertas, kaip pažymėta kainos lapelyje. *Išvidinės pagarbos fabriko gaminys nesusilaukia.* Jis gali būti peikiamas, niekinamas — niekas dėl to neįsižeidžia, ir niekam dėl to skriaudos nepadaroma. Vartotojas į fabriko gaminį žiūri su nepasitikėjimu, nes už jo gerumą bei tikrumą niekas neatsako. Už fabriko gaminio stovi tiktai mašina, kuri nėra atsakinga ir kuriai garbė nemažėja, jei daiktas pasitaiko netikęs. Todėl pre-

kės negerbimas yra visuotinis mūsų dienų vartotojo nusiteikimas, kuris fabriko gaminio atžvilgiu yra visiškai pagrįstas, nes iš mašinos išėjusi neatsakinga kopija pagarbos iš tikro nėra verta.

Bet šitas pagarbos nebuvimas šiandien tiek yra įleidęs šaknis į vartotojo dvasią, kad jis pradeda būti taikomas ne tik fabriko, bet ir amatininko gaminiams. *Santykis su preke pradeda virsti santykiu su kūriniu.* Tai yra savotiškas žmogaus dvasios atbukimas, kurio priežastis kaip tik ir glūdi visuotiniame gamybos sumechaninime ir josios suprekinime. Kai visa, kas tik perkama, yra fabriko gaminiai, suprantama, kad žmogui sunku yra kitaip nusistatyti ir tada, kai jis susiduria su amatininko gaminiais. Tuo tarpu santykis su amatininko pagamintais daiktais turi būti visiškai kitoks. *Amatininko kūrinys turi būti gerbiamas,* nes jis yra jo paties asmeninių pastangų vaisius, kuriame glūdi jo dvasios bruožai ir jo širdies dalis. Amatininko darbo negerbimas ir niekinimas yra paties kūrėjo niekinimas. Galima amatininko gaminio nepirkti, jeigu jis nepatinka, bet negalima jo peikti. Peikimas amatininkų ir ūkininkų parduodamų produktų parodo žmogaus dvasios atbukimą, nesiorientavimą mūsų prekybos santykiuose ir nesugebėjimą atskirti mašinos darbo nuo žmogaus darbo. Mūsų dienų vartotojas yra įpratęs visur susidurti su nuasmenintais daiktais, su kopijomis, su prekėmis. Todėl jis pradėjo nebejausti skirtumo tarp originalo ir kopijos, tarp kūrinio ir prekės. Bet tai tik rodo, kiek kapitalistinis darbo nuasmeninimas yra padaręs gilios įtakos ne tik darbininkui, ne tik darbo gaminimui, bet ir pačiam vartotojui. Vartotojas šiandien kiekvieną daiktą pergyvena kaip gryną prekę, kurią jis visiškai nuperka, kurią jis gali nusviesti, kur jam patinka, prie kurios jis neprisiriša ir kurios negerbia. Kai šitoks nusiteikimas yra parodomas amatininkų ir ūkininkų gaminiams, jis ne tik yra klaidingas, bet jis yra ir nenormalus. Kapitalizmas yra iškreipęs ne tik *pardavimo* etiką, kuri leidžia pardavinėti falsifikatus, bet ir *pirkimo* etiką, kuri nesmerkia nepagarbos net ir kūriniams.

3. Gyvenimo sumechaninimas

Gyvenimo sumechaninimas eina paskui gyvenimo nuasmeninimą. Kai asmeninis principas yra išbraukiamas iš gyvenimo įvairių sričių, kai šitos sritys yra sukolektyvinamos, jos savaime yra ir sumechaninamos, nes masė negali būti kitaip tvarkoma, kaip tik mechaniškai. Be to, vis labiau įsigalįs kapitalizmas gyvenimą persunkia ekonominiu pradu, kuris taip pat yra atremtas į mechanizmą. Iš kitos pusės, pelno principas įsiskverbia net į dvasios gyvenimą ir šį gyvenimą palenkia mechaniniams dėsniams, nes pelno rinkimas, atsirėmęs į kiekį, vyksta ne organiniu, bet mechaniniu būdu. *Kolektyvo, ekonomijos ir pelno principų įsigalėjimas, kuris logiškai eina paskui kapitalizmo išsivystymą, gyvenimą palenkia mechaniniam pradui ir visas jo sritis tvarko taip, tarsi gyvenimas būtų ne organizmas, bet mechanizmas: mašina arba atskirų dalių ir paskirų pradų suma.* Kapitalistiniame mūsų amžiuje šitas sumechaninimas yra žymus ir gyvenimo tiksle, ir gyvenimo formoje. Gyvenimo tikslo sumechaninimas reiškiasi *kiekyje,* o gyvenimo formos sumechaninimas išeina aikštėn *mieste.* Kiekis ir miestas yra dvi kapitalistinio amžiaus mechanizacijos apraiškos.

a. Kiekis kaip gyvenimo tikslas

Jau esame sakę, kad kapitalistinis žmogus yra kiekio, arba krūvos, mylėtojas. Kiekis jį džiugina, jis siekia kiekio kaip tokio, visai nesirūpindamas, kokia yra jojo prasmė. Kiekio meilė *kyla iš pelno principo.* Kas ekonominiame savo veikime yra vedamas ne reikalo, bet pelno, tas turi visai natūraliai mylėti kiekį kaip tokį, nes pelno realumas kiekiu kaip tik ir apsireiškia. Noras kuo daugiau pelnyti ir kuo daugiau turėti pastūmi žmogų mylėti kiekį kaip savo veikimo tikslą ir jo siekti visomis savo pastangomis.

Šitoji kiekio meilė kapitalistiniame amžiuje reiškiasi ne tik ekonominėje srityje. Ji yra apvaldžiusi visą gyvenimą. Ji yra įsisunkus į žmogaus dvasią ir į jojo širdį. *Kiekybė šiandien yra išstūmusi kokybę.* Daiktas gali būti ir labai tobulas, bet jei jis nepatenkina kiekio troškimo, jis

mūsų dienų žmogaus nežavi ir netraukia. Mūsų žmogui imponuoja tik tai, kas yra didinga — ne savo tobulumu, bet savo gausumu, savo didumu, greitumu, žodžiu, tuo, kas gali būti matuojama, skaičiuojama, kas sudaro kiekio esmę. Šiandien žmogaus veikimas siekia ne to, kad daiktas būtų *tobulai* padarytas, bet kad būtų jo *daug* padaryta. Ekonominis pelno principas šiandien valdo visą žmogaus istoriją, pradedant žmonių giminės gausėjimu ir baigiant religinio gyvenimo apraiškomis.

Kiekio meilė Europos gyvenime visų pirma apsireiškė nepaprastu žmonių padaugėjimu. Niekad Dievo pasakymas „aukite ir dauginkitės" nebuvo tokiu sparčiu tempu realizuotas, kaip paskutiniame šimtmetyje. Dar 1800 metais Europoje gyveno 180 milijonų žmonių. Tuo tarpu 1914 metais jau buvo jų priskaityta 450 milijonų. Per 114 metų Europoje priaugo 270 milijonų. Tai yra toks prieauglis, kokio istorija dar nebuvo mačiusi. Ir šitas faktas moderniajam pasauliui bei gyvenimui turi nepaprastos reikšmės. „Juo turi prasidėti,— teisingai pastebi Sombartas,— kiekvienas Europos naujosios istorijos tyrinėjimas" [17].

Bet šitas žmonių padidėjimas anaiptol nebuvo prigimto vaisingumo rezultatas. Žmonių vaisingumas koks buvo, toks ir pasiliko. Žmonija buvo padauginta sumažinant mirties siautimą higienos, medicinos ir technikos priemonėmis. Kultūros pažanga padarė, kad kūdikių mirtingumas žymiai nukrito ir kad gyvenimo amžius žymiai pailgėjo. Vokietijoje amžiaus ilgumas nuo 45,56 pakilo ligi 55,97; Anglijoje nuo 43,66 ligi 55,5; Prancūzijoje nuo 40,85 ligi 52,2 metų [18]. Tai buvo dirbtinis žmonijos skaičiaus pakėlimas, nepakeliant jos vaisingumo ir nedarant jokios atrankos. Apsaugojimas nuo mirties viso, kas tik gimė, sudarymas sąlygų išlikti ir tiems, kurie yra menkaverčiai kūnu ir dvasia, pradėjo labai realiai grėsti savotišku išsigimimu visai kultūrai. Žmonės džiaugėsi kiekiu, gėrėjosi augančia suma, o nematė, kad šitoji suma neauga savo kokybėmis, kad joje pradeda įsiveisti išsigimimo daigų. *Sykiu su žmonių daugėjimu daugėjo ir degeneratų skaičius.* 1871 m. Prūsijoje buvo suskaityta tik psichinių ligonių

[17] Das oekonomische Zeitalter, 8 p.
[18] *W. Sombart.* Op. cit., ibid.

52 400 žmonių. Tuo tarpu 1905 m. jau 138 200 žmonių. Irlandijoje 1851 m. kiekvienam 10 000 žmonių teko 15 nenormaliųjų, tuo tarpu 1901 m. kiekvienam 10 000 jau 56 nenormalieji. Amerikoje nuo 1859 m. ligi 1910 m. žmonių skaičius padidėjo 81%, o psichinių ligonių skaičius per tą laiką padidėjo 250% [19]. Tas pat yra ir kitose šalyse. Ne veltui tad amerikietis Lothrop Stoddard pradėjo kalbėti apie požmogio (Untermenschen) grasinimą visai žmonijos kultūrai ir visam josios vertybiniam gyvenimui [20]. Mūsų dienų smarkus rasinis sąjūdis, kuris reiškiasi kartais net barbariškomis formomis, yra reakcija prieš kiekio pamėgimą žmonijos dauginimosi srityje. Kapitalistinio amžiaus žmogus apie rasinę higieną negalvojo. Jam buvo svarbu, kad žmonių būtų kuo daugiausia, kad jo kraštas ar jo miestas pasiektų savotišką rekordą.

Patrigubėjęs žmonių skaičius kapitalistinio mūsų amžiaus nebuvo sutelktas į prigimtas organines bendruomenes. Šitos bendruomenės jau buvo išardytos. Jų vietoje buvo sukurti savotiški mechanizmai, kaip miestai, organizacijos arba didžiosios įmonės. Į šituos tad mechanizmus ir susitelkė nauji žmonės. Čia jie gyveno mechanišką gyvenimą, mechaniškai galvojo ir dirbo. Iš jų išaugo savotiška žmonija, kuriai organinis gyvenimo supratimas ir organiniai ryšiai tarp žmonių buvo tik savotiška fikcija, kuri nesuprato nei kas yra šeima, nei kas yra tėviškė, nei kas yra prisirišimas prie žemės ir prie namų. Jų santykiai vienas su kitu buvo grynai išviršiniai, visuomeninė jų bendravimo forma buvo dirbtinė organizacija, o jų gyvenimo būdas — kolektyvinis. Padidėjusiame žmonijos kiekyje kapitalizmas mechanizuojančią savo įtaką išvystė kuo geriausiai.

Sykiu su žmonijos didėjimu ėjo ir kultūrinių gėrybių gausėjimas. Paskutinis šimtmetis tiek pagamino mokslo, meno, literatūros dalykų, kad joks žmogus jų ne tik pasisavinti, bet net nė aprėpti neįstengia. W. Sombartas [21] duoda tokią popieriaus suvartojimo statistiką:

[19] Plg. *Dr. V. Bendoravičius.* Išsigimimas ir eugenika, 24—25 p. Kaunas, 1932.

[20] Plg. Kulturumsturz. Die Drohung des Untermenschen, 1925.

[21] Op. cit., 30 p.

1800	metais	buvo	suvartota	10 000 tonų
1850	"	"	"	100 000 "
1900	"	"	"	8 000 000 "
1929	"	"	"	16 000 000 "

Laikraščių Vokietijoje 1923 m. buvo 3734, tuo tarpu 1932 m. jau 7652. Taip pat Vokietijoje kasmet išeina apie 4000 naujų leidinių. Šalia šių kūrinių žodžiais, kuriems plisti reikalingas popierius, pagaminama taip pat didelė daugybė mokslo ir meno vertybių iš kitokios medžiagos: iš geležies, iš medžio, iš gipso, iš granito, iš molio, kurie sudaro taip pat labai didelį skaičių. Pridėkime prie jų dar technikos laimėjimų produkciją ir turėsime nepaprastą kultūros gėrybių gamybos vaizdą.

Stovint šitos kultūrinės produkcijos akivaizdoje, taip ir kyla mintis, kad *kiekio noras yra įsibrovęs net į giliausią kultūrinę kūrybą*. Negalima būtų įrodyti, kad visi šitie mokslo ar meno gaminiai jau yra originalūs ir nauji laimėjimai. Labai dažnai jie yra tik kartojimai to, kas buvo, arba kompiliacijos iš to, kas yra. Vis dėlto jie yra gaminami ir leidžiami viešumon, nes visuomenė yra patenkinta jų gausumu. Mūsų viešąją nuomonę džiugina skaičius, ir šiam džiaugsmui pataikauja kultūros kūrėjai. Ekonominių gėrybių produkcijos principas yra įsimetęs ir į kultūrinių gėrybių kūrimą. Kultūrinės gėrybės pradeda virsti taip pat prekėmis, kurias jų vartotojai pradeda matuoti tiktai pinigais, pradeda negerbti ir net niekinti, nes jau pradedamas jausti kultūros perteklius. Atrodo, kad visos šitos gėrybės yra kuriamos tik kiekio dėlei. Kitaip labai didelis jų procentas turėtų visiškai nepasirodyti ir nerasti jokio pritarimo. Bet kadangi jos patenkina kiekio norą, jos stovi šalia tikrų laimėjimų ir sykiu su jais yra skaičiuojamos. Kultūrinės gėrybės šiandien yra gaminamos mechaniniu būdu. Jos neišauga iš organinio ryšio su gyvenimu. Jos nėra šito gyvenimo pašauktos. Jos yra tik į gyvenimą įterpiamos kaip svetimas kūnas. Net pats jų kūrėjas nėra su jomis organiškai susijęs ir jų savo dvasioje tinkamai neišnešiojęs.

Suprantama, pasisavinti tokį kultūrinių gėrybių gausumą organiškai negalima. Šalia mechaninės produkcijos

eina ir mechaninis pasisavinimas. Žmonės krauna savoje dvasioje mintis, žinias, sąvokas, idėjas mechaniškai vieną šalia kitos, nesujungę jų išvidiniais ryšiais, nesutapdę jų tarp savęs pagal hierarchinę jų santvarką. Materialistinės sąvokos čia maišosi sykiu su aukštomis religinėmis ir mistinėmis koncepcijomis. Žmogus neįstengia šitame mišinyje susivokti ir jo apvaldyti. Štai kodėl mūsų amžiuje retas kas turi *savą* pasaulėžiūrą. Pasaulėžiūra dabar yra labai retas dalykas, nes pasaulėžiūra yra vienybė ir sintezė. Tuo tarpu padaryti sintezę iš mūsų amžiaus idėjų kratinio yra nepaprastai sunku. Lengviau yra eklektiniu būdu pasirinkti, kas patinka, ir tuo vaduotis visose gyvenimo srityse. *Eklekticizmas yra charakteringa mūsų amžiaus sumechanintо mąstymo žymė.* Eklekticistinė pasaulėžiūra niekados nėra organiška. Ji yra mechaniškas telkinys įvairių idėjų viena šalia kitos. Ir juo daugiau idėjų prisigaudoma, tuo, sakoma, pasaulėžiūra esanti turtingesnė. Kiekio ir pelno principas čia viešpatauja taip lygiai, kaip ir ekonominėje srityje. „Kapitalizmas,— sako E. Mounier,— dvasinį gyvenimą palenkė suvartojimo dėsniams, suvartojimą — produkcijai ir produkciją — pelnui, sukeisdamas tuo būdu visiškai atvirkščiai natūralią eilę“ [22]. Tai yra *ekonominis* kapitalizmo principas. Bet jis yra taikomas ir *dvasinei* gyvenimo sričiai. Ir čia aukščiausioje vietoje stovi pelnas, paskui kurį eina milžiniška kultūrinių gėrybių produkcija. Produkciją stengiamasi suvartoti, neįstengiant organiškai josios sutapdyti su išvidiniu savo pasauliu. Tuo būdu dvasia esti apsunkinta svetimais priedais, pradeda skursti pati ir skurdinti gyvenimą. *Gyvenimo sumechaninimas yra sykiu ir jo nuskurdinimas.* Kultūrinėje kūryboje, siekiant kiekio, nukenčia kultūros tobulumas ir pradeda išsigimti kultūrinis gyvenimas. Kapitalizmo apogėjaus metu yra pradėta kalbėti apie kultūros krizę ir net josios galą. Tasai mechanizmas, kurį sukūrė kapitalistinis amžius, turi juk galų gale susidėvėti.

---

[22] Vom kapit. Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen, 56 p.

b. Miestas kaip gyvenimo forma

Juo labiau reikalo ūkis virto pelno ūkiu, tuo labiau ekonominis gyvenimas telkėsi mieste. *Miesto išaugimas eina ranka rankon su kapitalizmo išsivystymu.* Miestas yra geriausia kapitalizmui dirva. Čia susitelkia visos sąlygos, kuriose pelnas gali augti ligi begalybės. Dabartinis didmiestis yra tikras kapitalizmo įsikūnijimas. Kapitalas telkiasi didmiestyje. Gamybos centrai yra didmiesčiai. Prekių sandėliai taip pat yra didmiestyje. Didmiestis vilioja žmones savo įvairumu, savo technika, savo pramogomis, todėl jo gyventojų skaičius auga nepaprastu tempu. Ir didmiesčio gyventojai žavisi savo miesto skaičiumi: štai jis pasiekė milijoną, štai jau peržengė antrą ir t. t. be galo. Didmiesčio problema yra iš esmės kapitalizmo problema. Sumechaninto gyvenimo pavyzdžių reikia ieškoti didmiestyje.

Nors, apskritai imant, dauguma žmonių šiandien ir negyvena mieste, vis dėlto miestas yra tapęs gyvenimo apsprendėju ir vadovu. *Miestinė gyvenimo forma atrodo esanti normali.* Tuo tarpu kaimas yra tarsi išimtis arba nukrypimas nuo šitos normos. Kai kuriose didesnės industrijos šalyse, kurios nėra didelės teritoriniu atžvilgiu, net ir kaimas yra sumiesčionėjęs. Miestas šiandien visu savo turiniu ir visomis savo formomis veržiasi į kaimą ir naikina jojo charakterį. Organinis kaimo gyvenimo pobūdis pradeda vis labiau užleisti vietą sumechanizuotam miesto gyvenimui.

Visų pirma mieste yra sumechanizuota *šeima.* Mieste nėra šeimos židinio. Mieste yra tik namai, kuriuosna grįžtama pailsėti. Kultūrinis gyvenimas mieste telkiasi ne šeimoje, bet už šeimos ribų: biuruose, klubuose, įstaigose, net kavinėse. Vaikai taip pat retai auga šeimoje visą laiką. Čia jie yra išvedami į darželius ir dažnai būna ten net ištisą dieną. Ir vaikams šeima yra tik pastogė ir poilsio vieta. Tasai šeimos organiškumas, toji globojanti josios įtaka, kuri taip labai yra jaučiama kaime, mieste yra sunykusi ir suskurdusi. Apie miesto šeimą negalima būtų pasakyti, kad ji būtų centrinė gyvenimo bendruomenė. Tokia ji yra jau tik galimybėje, bet ne realiai. Santykiai tarp šeimos narių mieste yra tik išviršiniai, nes pats gyvenimo

būdas neleidžia jiems įsibrauti į žmogaus vidų ir iš vidaus surišti šeimos narius. Tai ypač yra jaučiama darbininkijos sluoksniuose, kur abi šeimos pusės — vyras ir moteris — dažnai yra priverstos palikti namus, ieškodamos uždarbio. Organiškas šeimos bendruomenės pobūdis mieste yra apardytas.

Sumechanintas yra ir *visuomenės* gyvenimas. Kaime žmonės gyvena kiekvienas savo namuose, ir šitie namai dažnai yra toli vienas nuo kito. Bet tarp kaimo žmonių yra daug didesnis solidarumas ir artimumas negu tarp miesto žmonių. Miesto žmonės gyvena krūvomis tuose pačiuose namuose. Bet namai juos jungia tik iš viršaus. To paties namo gyventojai yra dažnai nepažįstami. Jie nesijaučia turį kokių nors išvidinių santykių. Kiekvienas butas čia yra izoliuotas nuo kito buto. Kaime žmonės, praeidami pro vienas kitą — net ir nepažįstami,— paprastai pasisveikina. Mieste kiekvienas slankioja skyrium pats su savimi, su savo rūpesčiais ir vargais. Kad aplinkui dar sukasi ištisa masė žmonių, tai jam nei šilta, nei šalta. Miesto visuomenė yra savotiška atomų masė, kurioje viskas yra palaida, pakrika, kuri neturi išvidinių saitų, neturi bendros dvasios ir širdies. Tai yra ne organizmas, bet mechanizmas, kurį jungia tik išviršiniai interesai, bet kuris neturi sielos.

Mieste yra sumechanintas ir dvasinis žmogaus gyvenimas. Be abejo, reikia pripažinti, kad mūsų dienomis miestas yra dvasinio gyvenimo centras. Mieste susibėga įvairūs kultūriniai laimėjimai: čia jie yra vertinami, kuriami, čia jie yra skleidžiami ir platinami po tolimiausius tautos užkampius. Vis dėlto šitas miestinis dvasios gyvenimas yra ryškaus mechaninio pobūdžio. Įvairūs muziejai, galerijos, teatrai, kinai, parodos ir kitos viešos mokslo bei meno įstaigos, iš sykio atrodo, turėtų tik praturtinti miesto gyventojų sielą. Bet tikrumoje jos ją tik dar labiau nuskurdina, nuskurdina savo gėrybių gausumu, kurio žmogaus dvasia nepajėgia suviršinti. Miesto gyventojas, kuris taip gausiai naudojasi visais kultūros laimėjimais, labai dažnai turi apie juos žymiai menkesnį supratimą negu tas, kuris gyvena toliau nuo viso šito kratinio ir kuris į kultūrinę kūrybą žiūri iš perspektyvos. Miesto gyventojas greitai at-

bunka visam, kas tik praslenka pro jo akis. Jis spėja sugauti tik fenomenus, o daikto esmė išsprunka iš jo žvilgio: Jis net nesistengia šitos esmės suvokti. Jis pasitenkina žinodamas, *kad yra;* jam nesvarbu, *kas yra.* W. Sombartas šitokį nesidomėjimą esme vadina „Frivolisierung des Wissens". „Juo aš suprantu,— sako Sombartas,— žmogaus nejautrumą atžvilgiu stebuklų, kurių pilnas šitas pasaulis. Imkime, pavyzdžiui, kultūrinį filmą, kuris žinijos srityje labiausiai yra paplitęs. Tiesiog baisu žiūrėti, su kokiu abejingumu atbukusi masė visai nesijaudindama traktuoja intymiausius dalykus! Gali čia būti augmenų ar gyvulių gyvenimas, svetimų tautų šventi papročiai, pirmykščio miško paslaptys ar ledo amžiaus pasaulis, persisotinusi masė viską praryja be baimės, be pagarbos, be savų pastangų" [23]. Pažinimo srityje šitoks nesidomėjimas esme keršija tuo, kad miesto žmogus daug žino, bet maža išmano. Jam šiuo atžvilgiu tinka atvirkščias posakis pirmųjų pranciškonų, kurie save vadino „nihil habentes, omnia possidentes". Tuo tarpu žmonės miesto yra „omnia habentes", bet „nihil possidentes". Jie savo dvasioje turi labai daug palaidų apraiškų, bet jie nesuvokia jų esmės ir prasmės. Jų išvidinis gyvenimas, kaip ir išviršinis, yra sumechanintas.

Jeigu dar pridėsime, kad miesto gyventojai, pasinaudodami technikos laimėjimais, gali sumechaninti ir išviršinį savo gyvenimą, galėsime lengvai suprasti, kad iš tikro *miestas yra sumechaninto gyvenimo forma.* Technika kiekviename žingsnyje priverčia miesto gyventoją susidurti su aparatais. Norėdamas muzikos, jis įjungia radiją arba užsuka patefoną; norėdamas keliauti, jis sėda į automobilį, į traukinį arba į orlaivį; norėdamas nušluostyti dulkes, jis pasiima dulkių siurblį. Visur aparatai, mašinos ir prietaisai. Bet visi jie daro žmogui įtakos savo pobūdžiu. Žmogus netenka organiško ryšio su jo daromais veiksmais, nes tarp jo ir jo veiksmo įsiterpia aparatas, kuris pats dažniausiai veiksmą atlieka, žmogui tik vadovaujant. Savo džiaugsmą dėl atlikto darbo žmogus čia turi pasidalinti su aparatu. Miestas apsupa žmogų savo gyvenimo būdu ligi pat jojo dvasios gelmių. Tuo tarpu šitas miestinis gyvenimas

[23] Das oekonomische Zeitalter, 42 p.

yra sumechanintas gyvenimas. Jis iš mechaninio principo yra kilęs, mechaniškai yra tvarkomas ir mechaninėmis formomis reiškiasi. Štai kodėl kapitalizmas, savaimingai mechanizuodamas gyvenimą, taip pat visai savaimingai sukūrė miestą ir dabar miestinę gyvenimo formą nori primesti ir kaimui.

Antras skyrius

KATALIKŲ ĮNAŠAS Į KAPITALIZMĄ

„Pasaulio istorija yra pasaulio teismas".
Fr. Schiller

PARAMA KAPITALISTINEI DVASIAI

1. Paslinkimas į antropocentrizmą

a. Antropocentrizmo pergalė Vakaruose

Istorinis kapitalistinės dvasios šaltinis, kaip jau buvo sakyta, yra Renesansas. Jo metu kaip tik buvo išvystytos kapitalistinės dvasios žymės ir suformuotos ūkinės sistemos pavidalu. *Renesanso žmogaus kelias buvo kelias į kapitalizmą, ir Renesanso žmogus slėpė savyje kapitalistinės dvasios struktūrą.* Taip pat jau buvo minėta, kad Renesansas buvo ne tik estetinis ar literatūrinis sąjūdis, bet ištisas kultūros kompleksas, ištisas visos Europos pasisukimas antropocentrine kryptimi. Kadangi kapitalistinė dvasia yra viena buržuazinės dvasios apraiška, o buržuazinė dvasia savo ruožtu yra antropocentrinės dvasios pavidalas, todėl kapitalizmas nuosekliai turi išvidinių ryšių su antropocentrizmu kaip su tokia pasaulėžiūra, kuri veda žmogų į žemę. Teocentrizmo viešpatavimo metu kapitalizmo atsiradimas yra negalimas. Jeigu tad norime surasti tikrąsias kapitalistinės dvasios šaknis ir nustatyti, kiek joms įsitvirtinti padėjo katalikai, mums reikia eiti ligi pat antropocentrizmo pradžios Europos istorijoje. *Antropocentrizmo pergalė Vakaruose reiškė sykiu ir kapitalistinių užuomazgų pergalę.* Tuo tarpu šitoji antropocentrizmo pergalė prasidėjo su aristotelizmo persvara Vakarų filosofijoje ir apskritai pasaulėžiūroje.

Krikščionybės gyvenimas Europoje ligi tryliktojo šimtmečio vyko platonizmo įtakoje. Platoniškais simboliais šv. Jonas vaizdavo pasaulio vyksmą savo Apokalipsėje, platoniškomis sąvokomis Bažnyčios tėvai kalbėjo apie Krikščionybės misterijas, platoniškais terminais buvo formuluo-

tos tūkstančio metų Bažnyčios dogmos. Šv. Augustinas, tasai didysis Vakarų Mokytojas, kaip jį yra pavadinę E. Gilson ir Ph. Böhner [1], sukrikščionino Platono filosofiją ir josios įtakai palenkė visą Krikščionybės formavimosi ir išsivystymo stadiją. *Pirmasis Krikščionybės gyvenimo tūkstantmetis yra atsirėmęs į Platoną.* Jeigu šiandien Krikščionybėje platonizmas nėra oficiali filosofija, tai dar anaiptol nereiškia, kad jo įtaka jau būtų išnykusi. Tūkstančio metų gyvenimas nėra taip greitai nušluojamas, tuo labiau kad platonizmas turėjo gilios įtakos pačiam Krikščionybės branduoliui, kai šis dar tik skleidėsi. Aristotelizmas atėjo tada, kai Bažnyčia iš garstyčios grūdelio jau buvo išaugusi į didžiulį medį, kurio šakose prisiglaudė žemės paukščiai. Aristotelis, tikras šios tikrovės paukštis, taip pat rado prieglaudą šitose šakose, bet *tik šakose,* nes kamieno syvai buvo platoniški. Bažnyčia savo gelmėse — savo mistikoje ir savo liturgijoje, savo askezėje ir savo pranašystėse — kalba Platono lūpomis. Aristotelis jai davė drabužį, bet tai, kas yra neapčiuopiama ir nesuvokiama, kas yra gyva ir aukšta, yra apsupta platoniškais simboliais ir platoniškomis idėjomis. Tai buvo Apvaizdos lemtis, kad Krikščionybė atsirėmė į platoniškąją pasaulėžiūrą, nes šitoji pasaulėžiūra yra *prigimtas teocentrizmas,* žmogaus proto sukurtas ir išvystytas.

Platonizmas yra dvasios kryptis aukštyn. Tai žemės apžvelgimas iš aukštesnio pasaulio, arba, kaip sakydavo krikščionių asketai, sub specie aeternitatis. „Platonas,— sako Foersteris,— taip aistringai gyvena kito pasaulio tikrenybėje, kaip kad paprastas žmogus yra stipriai įsikibęs į šio pasaulio daiktus. Kaip Mykolas Angelas vis sumušdavo savo statulas, nes kiekviena jam atrodydavo tik menkas aidas to, kas gyveno jo sieloje, taip Platonui visa tikrenybė tėra tam, kad primintų tą tobulybę, kuri šviečia jo sieloje ir nėra iš šio pasaulio. Todėl šis pasaulis jam atrodo lyg trupmena, lyg neišpildytas priežadas, lyg sapnų ir šešėlių karalystė, sulyginus su tuo aukštesniuoju būviu, su ta visiškesne tikrenybe, kurioje viskas yra užbaigta ir įvyk-

[1] Plg. Die Geschichte der christlichen Philosophie, 156 p. Paderborn, 1937.

dyta, kas čia yra stabdoma medžiagos ir sunkumos... Platonas mums rodo mūsų pačių perskilimą, mūsų girdimą paslaptingą šauksmą, kad būtumėm tobuli, ir vienkart žemesniosios prigimties priešinimąsi tam šaukimui; jis primena mūsų nepasitenkinimą grynais kūno gėriais, mūsų svetimumą materijos pasaulyje,— visa tai turi paklydusią pasaulyje sielą nuvesti atgal į jos pačios gyvenimą, įtikinti ją esant visiškai skirtingą nuo pojūčių pasaulio. Pavyzdžiui, jis liepia mums įsivaizduoti, kad gyvename kaip žuvys jūroje ir saulę tematome per vandenį. Viskas ten žemai atrodo blanku ir lyg sapne, be ryškių spalvų, visi daiktai nuėsti sūraus jūros vandens, bet mes manome, kad tai yra visa tikrenybė. Bet jei galėtume kaip žuvys bent trumpam laikui išsinerti iš vandens, pamatytume akimirksniui šviesingesnį pasaulį. Taip yra ir dieviškai gimusiai sielai šioje žemėje“ [2]. Be abejo, Platonas padarė klaidų, kurios Krikščionybėn nebuvo įimtos. Bet bendra jo dvasios kryptis krikščioniškajai dvasiai buvo taip palanki ir tokia artima, kaip nė viena kuri kita. *Platonas pasaulėžiūros srityje sudaro prigimtą atramą antgamtinei Krikščionybės pasaulėžiūrai.* Štai dėl ko šv. Augustinas Platoną ir vadina Atikos Moze.

Todėl suprantama, kad ir visas tasai laikotarpis, kuris buvo Platono įtakoje, labiau krypo į aukštesnį pasaulį negu į žemę. Jau pati Krikščionybė pasuko žmogų antgamtinio gyvenimo kryptimi. Šitasai pagrindinis Krikščionybės bruožas ir pagrindinė josios tendencija platonizmo buvo tik dar labiau paskatinta ir sustiprinta. Dažnai sakoma, kad nuo Kristaus ligi tryliktojo šimtmečio nebuvo filosofijos. E. Gilsonas, atsakydamas į šitą priekaištą, pastebi, kad „jei filosofiją suprasime kaip prigimtąjį pasaulio aiškinimą, kaip visumą pažiūrų į daiktus proto atžvilgiu, tuomet nėra filosofijos tarp pabaigos trečiojo šimtmečio, kuris matė mirštant Porfiriją, ir vidurio tryliktojo šimtmečio, kuris matė pasirodant „Summa contra gentiles““ [3]. Bet ar tai reiškia, kad žmonija praleido tūkstantį metų dvasios tamsybėse? Anaiptol! Šitas tūkstantis metų buvo

[2] Kristus ir žmogaus gyvenimas, 6—7 p.

[3] Le Thomisme, 23 p. Paris, 1927.

gilių ir plačių spekuliacijų laikas. Bet tai nebuvo filosofija. *Tai buvo teologija.* „Tai, kas charakterizuoja patristinį periodą,— sako tas pats Gilsonas,— yra filosofinės minties palenkimas religinei minčiai“ [4]. Šiuo metu buvo atbaigiamos aiškinti ir formuluoti krikščioniškosios dogmos, šiuo metu buvo kovojama su gausiomis erezijomis, šiuo metu buvo kuriamos maldos ir ištisi ritualai, šiuo metu susiformavo pirmosios bažnytinių kanonų užuomazgos. Visa tai reikalavo nepaprasto dvasinio aktyvumo. Bet tasai tikslas, kuriam šitas aktyvumas buvo skiriamas, nebuvo filosofinis profaninis, bet religinis. Filosofinėmis sąvokomis čia buvo išreiškiamos religinės koncepcijos. Filosofinėmis priemonėmis čia buvo kuriamos teologinės sistemos. Dievas čia buvo jaučiamas ir pergyvenamas kaip pasaulio bei gyvenimo centras, ir todėl visas žmogaus veikimas — praktinis ir teoretinis — sukosi aplinkui šitą centrą. Krikščionybės kryptis aukštyn surado puikią prigimtąją atramą platonizme, ir abu jie sukūrė tokį teocentrizmą, kokio nerandame visoje Europos istorijoje. Teocentrinis bruožas anuo metu buvo žymus visur: pradedant mistika ir baigiant veikalų paraščių pagražinimais.

Bet štai per arabus Aristotelis pamažu pradeda atsikelti iš ilgos užmaršties ir pamažu išsikovoti vietą Vakarų žmogaus sąmonėj. Aristotelio kovoje su Platonu vyko toks didelis žmogaus dvasios pasikeitimas, kurio padariniai ligi šiol dar nėra tinkamai įvertinti. *Čia laimėjo ne aristotelizmas kaip filosofinė sistema, bet čia laimėjo visiškai kitokia dvasios kryptis, visiškai kitokia pasaulėžiūra.* L. Bauras Vakarų susipažinimą su Aristoteliu vadina „nepaprastu dvasios pasisukimu“, kada net „visa lotyniškųjų Vakarų mokslinė problematika pateko į savotišką sambrūzdį“ [5]. Iš Aristotelio filosofijos dvelkė visai kitokia dvasia negu ta, kuria Vakarai buvo gyvenę ligi šiol. Pasaulis šios filosofijos šviesoje atrodė daug turiningesnis ir gražesnis, realybė daug suprantamesnė ir prieinamesnė, mokslas daug turtingesnis konkrečiomis pažintimis. O. Willmannas teisingai yra pastebėjęs, kad Platono, o vėliau ir šv. Augustino filosofija buvo skurdi, nestipri ir nepakankama

[4] Op. cit., ibid.

[5] Theologische Quartalschrift, 255—256 p., 1925.

gamtos moksluose bei pozityviniame pažinime[6]. Tuo tarpu iš Aristotelio veikalų Vakarai patyrė daugybę tokių pažinčių, apie kurias jie nebuvo net galvoję, nes Aristotelis, kaip žinome, buvo ne tik filosofas, bet ir gamtos mokslų žinovas, ir ekonomikas, ir politikas, ir pedagogas. Platonas ir šv. Augustinas, atsidėję Dievui ir išvidiniam savo gyvenimui pažinti — Deum et animam scire cupio,— nedaug dėmesio kreipė į išviršinį pasaulį. Materialinis tad šitos pasaulėžiūros skurdumas kilo iš jos paties pobūdžio, iš josios krypties aukštyn, iš josios teocentrizmo. Kiek ji buvo stipri išvidine savo puse, savo vidaus gyvenimo patirtimis, tiek ji buvo silpna šios žemės turinio atžvilgiu. Aristotelizmas, eidamas priešinga linkme negu platonizmas, kaip tik praturtino savo pažiūras išviršinio patyrimo duomenimis.

Aristotelizmas yra dvasios kryptis žemyn. Tai transcendentinės tikrovės apžvelgimas atsistojus ant žemės ir tvirtai į ją įsirėmus. „Platonas,— sako Fr. Zachas,— kreipia savo žvilgį į Dievą ir į antjuslinį idėjų pasaulį: iš dieviškųjų pirmavaizdžių jis leidžiasi į žemę. Aristotelis eina atvirkščiu keliu: nuo patyrimo faktų, nuo padarinių prie priežasties, nuo atskirų daiktų prie jų idealinės esmės, nuo pasaulio prie Dievo“ [7]. Platonui normų ir vertybių pasaulis, kurį jis vadino idėjų kosmu, yra aukščiau daiktų: daiktai yra tik netobuli šitų idėjų atspindžiai. Tuo tarpu Aristotelis šitas idėjas įdėjo į pačius daiktus ir jas pavertė daikto entelechija. Normos ir vertybės pasidarė daiktams imanenčios: daiktas turi būti tvarkomas ne pagal kurią transcendentinę normą, bet pagal savo paties entelechiją, pagal savo paties prigimtį. *Normų ir vertybių pasaulis čia buvo sulietas su realios būties pasauliu.* Gyvenimo paskyrimas yra ne sutapti su amžinaisiais pirmavaizdžiais, kaip mokė Platonas, bet išvystyti savo prigimtį, savo išvidines užuomazgas, savo galimybes, kurios glūdi entelechijoje. Transcendentinio pasaulio ilgesys Aristoteliui neegzistuoja, nes jam gyvenimas vyksta šioje tikrovėje, pačiuose daiktuose ir pačiame regimame pasaulyje. „Aristotelis ne-

[6] Geschichte des Idealismus, II, 459 p. Braunschweig, ²1907.
[7] Modernes oder katholisches Kulturideal?, 48 p. Wien, 1925.

kalba apie būsimąją laimę“ [8]. Laimė Aristoteliui glūdi prigimtį atitinkančiame veikime. Prigimtis yra mastas, kuriuo matuojamas yra daikto išsivystymas, jo kelias į būties pilnatvę ir jojo laimingumas. Aristotelio filosofija yra šios žemės, šios tikrovės filosofija.

Iš kitos pusės, *aristotelizmas sukasi aplinkui žmogų.* Šv. Augustinas, išeidamas iš Platono, tiesos, gėrio ir grožio pagrindų ieškojo Dievuje. Teigdamas tiesos, gėrio ir grožio amžinumą bei nekintamumą, jis kopia ligi Dievo ir tik *Jame* randa šito amžinumo bei nekintamumo galutinį pagrindą. Tuo tarpu Aristotelis tiesos nekintamumo ieško pačiame žmoguje, bendroje žmonių prigimtyje, daiktų santykiuose su abstrakcijos būdu gautomis idealinėmis jų esmėmis. *Teocentrinio tiesos charakterio Aristotelio filosofijoje nebėra. Nebėra nė teocentrinio gėrio charakterio.* Platonui Dievas buvo gėris; gėrio idėja buvo aukščiausia. Žmogaus gerumas buvo jo atitikimas idealinį pirmavaizdį, arba savo idėją. Žmogaus laimingumas buvo grįžti į tąjį pasaulį, iš kurio už bausmę jis buvo ištremtas. Platono visa etika buvo aiškiai teocentrinės transcendentinės linkmės. Kitaip yra Aristotelio etikoje. Mokslas apie laimę (eudaimonia) sudaro aristotelinės etikos esmę. Šitos laimės matas yra *dorybė.* Veikimas pagal dorybę sudaro žmogaus gerumą (plg. Eth. Nic. 1,7). Tiesa, Aristotelis yra per didelis realistas, kad jis žmogaus laimę matytų tiktai dorybėje, kaip mokė Sokratas ir cinikai. Tobulai laimei, be dorybių, jis dar reikalauja ir kitų žemės gėrių, kaip aukšta kilmė, ilgas gyvenimas, kūno grožis, draugai, vaikai ir tam tikras turtas [9]. Viskas, kaip matome, čia sukasi *aplinkui žmogų.* Žmogaus gėris ir jo laimė glūdi jame pačiame ir jo aplinkoje. Toks pat bruožas žymu ir Aristotelio nusistatyme *grožio* atžvilgiu. Platonui grožis buvo amžinosios idėjos atspindys ir regimas apsireiškimas. Šv. Augustinas Dievą vadino „pulchritudo infinita“ ir gailėjosi per vėlai šitą grožybę pamilęs. Tuo tarpu *Aristoteliui meno esmė*

[8] *E. Gilson.* Op. cit., 27 p.

[9] Plg. *Fr. Sawicki.* Lebensanschauungen alter und neuer Denker, I, 121 p. Paderborn, 1926.

glūdi sekime to, kas yra gamtoje pastovu ir tipinga [10]. Grožis Aristoteliui, kaip formulavo tomistinė filosofija, yra tai, „quod visum placet", kas džiugina žmogų, kas jį patenkina, kas patinka jo juslėms ir pojūčiams. Kad per gražų objektą kalbėtų transcendentinis pasaulis, to Aristotelis nežinojo. Vadinasi, aplinkui žmogų sukasi Aristoteliui tiesa, gėris ir grožis. *Aristotelio filosofija yra ne tik šios tikrovės, bet ir šioje tikrovėje gyvenančio žmogaus filosofija. Aristotelizmas yra antropocentrizmas.*

Nenuostabu todėl, kad Aristotelis nors apie Dievą ir kalbėjo kaip apie grynąją formą, vis dėlto jis organiškai Dievo su pasauliu nesusiejo. Dievas jam gyveno kažkur toli nuo šios tikrovės, nors ir buvo „nejudąs judintojas". Atmetęs amžinąsias idėjas, Aristotelis padarė Dievą nepažįstantį pasaulio ir tuo pačiu jo reikalais nesirūpinantį. Apvaizda aristotelizme neegzistuoja. Pasaulis ir žmogus yra paliktas sau ir savo jėgoms. Čia nėra nei nusikaltimo, nei bausmės, nei amžinosios kančios, nei amžinosios laimės. *Aristotelio žmogus Dievo nesiilgi.* Savo sieloje jis nejaučia to veržimosi Dievop, kuris žymu platoniškojo-augustiniškojo žmogaus gyvenime. Aristotelio žmogus Dievo atžvilgiu yra ne religininkas, bet metafizikas, jeigu kalbėsime Schelerio terminais. Jis apie Dievą galvoja, jis įrodinėja logikos pagalba jo buvimą, bet savo sieloje jo nepergyvena ir jam nesimeldžia. Platono mokslas apie Dievą yra religija, Aristotelio — tik teodicėja. Aristotelis pastatė žmogų žemėje ir leido jam Dievo ieškoti: ar jis Jį ras, ar ne — Aristoteliui menkai terūpėjo.

Šitoks tad aristotelizmas grėsė Vakaruose pergalėti platonizmą. Tiesa, čia atvaizduota forma jis neįsigalėjo. Šv. Albertas ir šv. Tomas Aristotelį sukrikščionino. Jie įvedė į aristotelizmą dieviškąją Apvaizdą, dieviškąjį žinojimą, sielos nemirtingumą ir pasaulio kūrimo idėją. Bet tai buvo dalykai, anaiptol ne organiškai išvystyti iš aristotelinės pasaulėžiūros. *Visos šitos idėjos buvo atneštos Krikščionybės ir aristotelizmui įdiegtos iš viršaus.* Jos nė kiek nepakeitė bendro charakterio aristotelinėje filosofijoje. Ji

[10] Plg. *Al. Stöcklis.* Filosofijos istorijos bruožai, 63 p. Kaunas, 1926.

kaip buvo, taip ir liko *antropocentrinė.* Tiesos, gėrio ir grožio antropocentrizmas net aiškiai tomistinės filosofijos buvo pabrėžtas prieš augustiniškąjį šių dalykų teocentrizmą. Dievo atžvilgiu tomizmas ėjo Krikščionybės, vadinasi, *teocentrizmo,* linkme. Bet žmogaus ir jo gyvenimo atžvilgiu tomizmas savo filosofijoje nutolo nuo teocentrinio platonizmo ir prisiėmė aristotelinį antropocentrizmą. Tomistinė teologija yra teocentrinė. Tomistinė filosofija yra antropocentrinė. *Todėl nors ir sukrikščioninto Aristotelio pergalė Vakaruose tikrumoje buvo antropocentrinės dvasios pergalė.* Sukrikščioninimas palietė tik *atskiras* Aristotelio mintis. Bet teocentriniu charakteriu jis negalėjo persunkti *visos* aristotelinės pasaulėžiūros. Štai dėl ko Vakarų religinė mintis ilgai purtėsi, matydama aristotelizmo laimėjimus. Aristotelinė filosofija sutiko kliūčių net iš oficialių Bažnyčios sluoksnių, kurie instinktyviai jautė, kad čia prasideda naujas dvasios gyvenimas. Šito gyvenimo centre jau nebestovėjo Dievas, bet žemė ir žmogus.

Šitame tad gyvenime kaip tik ir glūdi giliausios Renesanso šaknys. *Renesanso pradžios reikia ieškoti aristotelizmo pergalėje,* nes tai buvo antropocentrinio principo pergalė. Tai buvo žmogaus dvasios pasisukimas šios žemės kryptimi. Nesvarbu, kad Renesanso atstovai pametė Aristotelį ir vėliau nuėjo Demokrito keliu. Bet Aristotelis pirmas jiems šitą kelią parodė. Kas nuo Platono pereina prie Aristotelio, tas netrukus pereis ir prie Demokrito. Europos istorija šitą teigimą patvirtina.

Šitame gyvenime glūdi ir giliausios kapitalizmo šaknys. Žmogaus pasisukimas į žemę ir į save vėliau pagimdė tąjį žemiškųjų gėrybių troškimą ir tąjį individualizmą, kuriais yra charakteringa kapitalistinė dvasia. Aristotelio ekonominiuose ir politiniuose raštuose naivu būtų ieškoti kapitalizmo pradmenų. Jų reikia ieškoti jo metafizikoje ir jo antropologijoje. Kas žmogų pastato šioje tikrovėje, kas jo laimę mato jo prigimties išskleidime per dorybę, pridedant dar žemiškųjų gėrybių tam tikrą kiekį, tas nesunkiai gali ekonominėje srityje pereiti prie kapitalizmo. Naujųjų laikų istorija šitą žingsnį kaip tik ir padarė. Šiandien, kai lyginame kapitalistinę mūsų dienų santvarką su aristotelizmo kova tryliktajame šimtmetyje, mums sunkiai gali

būti suprantama, kokie čia gali būti ryšiai tarp šių dviejų taip tolimų dalykų. Bet visi pripažįsta, kad mūsų amžiaus krizė savo šaknis turi antropocentrizme. Tuo tarpu šitas antropocentrizmas kaip tik yra prasidėjęs su aristotelizmo pergale, kad pats aristotelizmas yra antropocentrizmas. Kapitalizmas yra tik viena gana vėlyva ir tolima apraiška antropocentrinio Europos kelio. Bet jo iš šito kelio išskirti negalima, nes jis yra su juo organiškai suaugęs.

b. Etikos pasisukimas žemės kryptimi

Antropocentrizmas pasaulėžiūroje negalėjo likti be įtakos ir doriniam žmogaus gyvenimui. Pasikeitus pažiūroms į pasaulį, turėjo pasikeisti ir nusistatymas *žmogaus gyvenimo bei jo elgesio* atžvilgiu. Jeigu metafizinis antropocentrizmas dar tik iš tolo turėjo ryšių su kapitalistine dvasia, tai etinis antropocentrizmas jau žengė vieną žingsnį arčiau ir tiesioginiu būdu padėjo išsivystyti kapitalistinės dvasios užuomazgoms. Aristotelinė metafizika pasuko visą žmogaus mintį pasaulio kryptimi. Šita pačia kryptimi pasisuko ir Vakarų etika. Žemės gyvenimas, jo reikalai, jo tvarkymas čia tapo pirmaeiliu etikos objektu. *Etinio gyvenimo supraktinimas ir jo suracionalinimas yra dvi pagrindinės etinio persiorientavimo apraiškos.*

Dorinio žmogaus gyvenimo pasikeitimas aristotelizmo įtakoje visų pirma apsireiškė *etikos atsiskyrimu nuo asketikos.* Platoniškoji-augustiniškoji teocentrinė etika apėmė visa, kas žmogaus tobulėjimui buvo reikalinga. Ji nedarė skirtumo tarp to, kas yra apreikšta Dievo ir kas yra patirta ar sugalvota paties žmogaus. Platono—Augustino pasaulėžiūroje vad. „prigimtoji etika" nebuvo atskirta nuo apreikštosios asketikos. Kristaus posakis „Būkite tobuli, kaip ir dangiškasis jūsų Tėvas yra tobulas" čia buvo vedamasis viso doros mokslo motyvas. Graikams, pirmoje eilėje Aristoteliui, aukščiausioji dorybė buvo *išmintis.* Šv. Augustinui visų dorybių pagrindas ir šaltinis buvo *meilė:* pirmoje eilėje Dievo, o paskui artimo meilė kaip Dievo meilės išvada. Kiek graikiškoji etika buvo atsirėmusi į *protą,* tiek patristikos, ypač šv. Augustino, ir viso pirmojo tūkstančio metų etika rėmėsi *valia:* ji buvo vo-

liuntaristinė, kaip ir modernioji Schelerio ar Hartmanno etika. Tokiais posakiais, kaip „pondus meum amor meus, eo feror quosumque feror"—„mano svoris — tai mano meilė; tai ji mane varo visur, kur tik esu varomas", arba „ama et fac quod vis"—„mylėk ir daryk, ką nori", šv. Augustinas nubrėžia visą savo etikos charakterį. Jojo etika yra vedama Dievo meilės, ir ji yra taikoma visiems žmonėms.

Kitaip pasidarė po aristotelizmo persvaros Vakaruose. Visų pirma, pasiremiant Aristotėliu, čia susiformavo vad. *ethica naturalis*. Tai buvo tokia doros mokslo disciplina, kuri yra sukurta paties žmogaus vieno tik proto pagalba, be dieviškojo apreiškimo paramos. Šalia josios susikūrė vad. *ascetica*, arba *ethica supernaturalis*, kuri savo dėsnius vedė iš Apreiškimo. Prigimtoji etika lietė tokius dalykus, kurie padaro žmogų *dorą*. Asketika nagrinėjo tas dorinio gyvenimo taisykles, kurios padaro žmogų šventą. Metodiniu atžvilgiu šitas skirtumas yra pateisinamas. Kas nori sukurti doros mokslą, būtinai turi skirti du doros šaltinius: pačią žmogaus prigimtį ir Dievo Apreiškimą. Galimas daiktas, kad pačioje savo esmėje jie nėra skirtingi, kad prigimtis siekia to, ką nurodo Apreiškimas. Bet šitų šaltinių pažinimas yra skirtingas, ir tuo pačiu pagal juos susiformavusios disciplinos taip pat yra skirtingos. Teorijoje etikos ir asketikos atsiskyrimas buvo žinijos laimėjimas. Bet praktikoje jis reiškė dorinio gyvenimo pralaimėjimą.

Etika ir asketika abi yra praktinės disciplinos. Jos nėra sukurtos tik dėl idėjos, tik dėl sistemos, bet visų pirma dėl praktikos. Jos yra iš praktikos kilusios ir praktikai skiriamos. Pagal jas yra tvarkomas praktinis dorinis žmonių gyvenimas. Jeigu tad teorijoje yra daromas skirtumas tarp to, kas yra apreikšta, ir to, ką žmogus suseka savo protu, ir jeigu šitas skirtumas pereina į praktinį gyvenimą, ar tai nereiškia dorinio žmogaus gyvenimo suskaldymo į du vienas su kitu nedaug susiliejančius regionus: į dorumą ir į šventumą? Asketika kalba apie šventumą, tuo tarpu etika šventumo neliečia, nes jai jis yra neprieinamas. Todėl tie žmonės, kuriems yra taikomi etikos dėsniai, šventumo nesiekia. Jie lieka žemesniame dorinio gyvenimo

laipsnyje. Tiesa, reikia pripažinti, kad visais laikais tokių žmonių būta. Bet jie savo nerangumo arba nenoro negalėjo niekuo pateisinti, nes platoniškoji-augustiniškoji etika tikrumoje buvo asketika. Jeigu tad kas ligi šventumo neprieidavo, jis žinojo, kad tai *jis* sustoja pusiaukelėj neįvykdydamas to, ko iš jo yra reikalaujama. Tuo tarpu atsiradus etikai, skirtingai nuo asketikos, kelias į šventumą tapo tik išrinktųjų keliu, o visa minia gyveno vad. „dorą gyvenimą", kurį pateisino ir grindė vad. „prigimtosios etikos" reikalavimais. Ji vykdė šitos etikos dėsnius, ji nelaužydavo šitos etikos įsakymų, bet ligi šventumo jai buvo dar toli. O kadangi etika apie šventumą nekalbėjo, ji buvo rami savo sąžinėje, nes jautėsi įvykdžiusi visa, kas etikos buvo reikalaujama. Štai kur glūdi mūsų dienų pažiūra, kad šventumas yra tik saujelės dalykas ir kad visiems kitiems pakanka būti tik dorais. Dorumas nėra blogas dalykas. Bet *jis nėra specifiškai krikščioniškas*. Etikos reikalaujamas ir ją patenkinantis dorumas yra žmogiškasis dalykas, kurio prigimtoje tvarkoje pakanka. Graikų etika todėl visa buvo pagrįsta dorumu, nes aukščiau dorumo žmogaus protas užkopti neįstengia. Dorumą peržengia tik Krikščionybė, atskleisdama žmogui šventumo sritis. Šventumas talpina savyje ir dorumą kaip dalį visumoje. Štai kodėl pirmojo tūkstančio metų istorijoje dorinis gyvenimas buvo valdomas šventumo, nes jis buvo vieningas, nesuskaldytas, jungiamas vieno teocentrinio principo. Po aristotelizmo įsigalėjimo šitas gyvenimas buvo suskaldytas į prigimtąjį ir antgamtinį, kas praktikoje reiškė didelės žmonių masės grąžinimą į prieškrikščioniškus laikus, o tik išrinktųjų palikimą krikščioniškajame šventumo kelyje. Prigimtasis dorinis gyvenimas, kurį teisėtai gyveno ištisos masės, laikydamosi etikos dėsnių, buvo ne kas kita kaip šios žemės gyvenimas rūpinantis šios tikrovės reikalais. Su aristotelizmo persvara Vakaruose atėjo ir etikos pasisukimas žemės kryptimi.

Su etikos pakrypimu žemės linkui pasirodė sykiu ir josios *supraktinimas*. Augustiniškoji etika buvo daugiau mistinio kontempliatyvinio pobūdžio. Santykiuose su žemiškaisiais daiktais „Augustinas eina toliau negu apskritai krikščioniškoji moralė. Iš jo pažiūrų kalba aukštas

idealizmas, kuris praktinių gyvenimo santykių nepakankamai paiso“ [11]. Tiesa, Augustinas žemiškųjų gėrybių neniekina. Bet jis jų prie laimingumo nė neprideda, kaip Aristotelis. Žemiškosios gėrybės Augustinui yra Dievo atspindys ir išraiška. Reikia tad prie jų stabtelti valandėlę, kad paregėtume jose pasislėpusį Dievą. Bet tai yra tik stabtelėjimas, kuris nė vieną momentą neturįs mus versti nuo Dievo atsitraukti arba jį pamiršti. Sistemingo ir nuolatinio rūpinimosi žemiškaisiais dalykais platoniškai augustiniškoje etikoje mes nerandame.

Etikos pakreipimas į praktiką atėjo iš Aristotelio. Aristotelio etika, kaip jau minėjome, yra šios žemės reikalų etika. Nepripažindamas ir nejausdamas žmoguje transcendentinės tikrovės ilgesio, Aristotelis savaime dorinio gyvenimo centrą perkėlė į šią žemę, ir protingame, prigimtį atitinkančiame josios reikalų tvarkyme jis matė dorybę. Šitoks žemiškas pobūdis ir įsigalėjo etikoje po aristotelizmo persvaros. Rūpintis antgamtinio gyvenimo dalykais buvo palikta asketikai. Etika turėjo rodyti žmonėms kelią *šioje žemėje.* Ji turėjo juos tiesiai išvesti per susipynusios praktikos labirintus. Ji todėl mokė žmones apdairumo (circumspectio), atsargumo (cautio), darbštumo (laboriositas), taupumo (liberalitas), apsirūpinimo atsarga (providentia); ji liepė vengti skubumo (praecipitatio), neapsisvarstymo (inconsideratio), tinginystės (otiositas), išlaidumo (prodigalitas), nepastovumo (inconstantia) ir t. t. Visos šitos dorybės yra geri ir žmonėms būtini dalykai. Bet jų nagrinėjimas parodo, kad *etika yra aiškiai pakrypusi į šią tikrovę ir į josios reikalus.* Nesunku juk pastebėti, kad dauguma minėtų dorybių, kurias etika liepia įsigyti, ir dauguma ydų, kurių ji liepia vengti, liečia kaip tik *materialines gėrybes.* Jos kyla iš žmogaus nuolatinių ir artimų santykių su materialine gyvenimo sritimi. Kai žmogus nuo šios srities savo dvasia buvo nutolęs, tada ir etika minėtoms dorybėms ir ydoms skyrė nedaug vietos. Taip buvo *patristikos etikoje.* Bet kai žmogus savo žvilgsnį nukreipė į žemę, kai jis susilietė su šios tikrovės medžiaginėmis gėrybėmis, tada etika turėjo kalbėti apie minėtas

[11] *Fr. Sawicki.* Op. cit., II, 61 p.

dorybes, kad parodytų, kaip žmogus turi su žeme santykiuoti, ir apie ydas, kad pamatytų, kur jis neturi nuklysti. Taip buvo *tomistinėje etikoje,* ir taip yra ligi mūsų dienų. Aristotelio įtakoje sukurta „ethica naturalis" jau nebeturi to aukšto idealizmo, apie kurį kalba šv. Augustinas. Ji jau yra *realistinė* ir *praktinė.* Ji jau retai kalba „de sanctitate", bet labai dažnai „de virtute". Tiesa, šventumas, sakoma, yra ne kas kita kaip herojiškas kurios nors dorybės laipsnis. Bet ne kiekviena dorybė tinka šventumui. Net ir herojiškas apdairumas, net ir herojiškas atsargumas, net ir herojiškas taupumas, net ir herojiškas apsirūpinimas reikalinga atsarga nepadarys žmogaus švento. *Yra dorybių, kurios, net ir herojiškai vykdomos, žmogaus nepašvenčia, nes jos kyla ne iš žmogaus santykio su Dievu, bet iš žmogaus santykio su pasauliu.* Tuo tarpu aristotelinės etikos centre šitos pasaulinės dorybės kaip tik ir stovi. Visa aristotelizmo persvaroje sukurta etika šitomis dorybėmis rūpinasi pirmoje eilėje. Perkėlimas šito rūpesčio į praktiką kaip tik ir pasuko visą dorinį žmogaus gyvenimą realistine praktine linkme.

Sykiu su etikos atskyrimu nuo asketikos ir su josios supratimu ėjo ir etikos *suracionalinimas.* Perkėlusi savo centrą į dorybes, etika visai natūraliai turėjo nurodyti žmogui racionaliausius būdus joms įsigyti. Ji turėjo žmogų išmokyti, kad jis šitų dorybių įsigytų *greitai ir gerai.* Dorinio gyvenimo suracionalinimas buvo visai logiška išvada iš antropocentrinio šitos etikos charakterio. Visų pirma etika nustatė dorybių eilę, jų hierarchinę priklausomybę, jų santykius tarp savęs ir su žmogumi; ji išnagrinėjo ydas, priešingas šioms dorybėms; ji nurodė, kur ir kada yra nuodėmė, kur yra tik netobulumas, o kur geras darbas; ji suskaitė, kiek kurios dorybės aktų žmogus būtinai turi per savo gyvenimą padaryti; ji nustatė išmaldos kiekį ir taupumo ribas; ji nurodė gerų ir blogų darbų matą: in medio stat virtus — dorybė yra viduryje. Racionalizmo tinklas apsupo visą dorinį žmogaus gyvenimą. Proto sugalvotose ir nustatytose formose turėjo vykti natūralus žmogaus tobulėjimas. Kiek platoniškai augustiniškoji etika buvo vedama *valios* jėgos, kurią jai įkvėpė meilė, tiek aristotelinė etika buvo žadinama *proto,* kurio aukščiausia

apraiška buvo išmintingumo dorybė: virtus sapientiae. Augustiniškasis žmogus veikė pagal savo asmens branduolį, vedamas meilės: pondus meum amor meus. Aristoteliškasis žmogus protu reguliavo savo veiksmus ir pamažu skverbėsi į savo asmens vidų. Augustiniškasis dorumas išsiveržia gaivalingai, kaip nesulaikoma jėga, kaip meilė ir kaip įkvėpimas. Aristoteliškasis dorumas skleidžiasi pamažu ir racionaliniu tinklu kaip voras gaubia visą žmogaus būtybę. Augustiniškoji etika iš Dievo išeina, todėl ji yra kaitri ir ugninga. Aristoteliškoji etika į Dievą dar tik eina, todėl ji yra apdairi, išmintinga ir racionali. Dorinis gyvenimas čia yra suprantamas kaip ištisa atskirų gerų veiksmų *suma,* kaip *rinkinys* atskirų dorybių, kurių kiekvienos reiškimąsi protas tvarko ir reguliuoja. Šios tikrovės žmogui šios žemės reikalams geresnės etikos, kaip aristoteliškoji, sunku būtų sugalvoti. *Bet viena yra tikra, kad šitoji etika nežadina kankinių ir dorinio gyvenimo didvyrių.* Josios racionalumas nepaliečia žmogaus asmens branduolio, bet užtat ji labai gerai tarnauja žmogaus asmens periferijai.

„Ethica naturalis" tvarko ne tik žmogaus santykius su Dievu, ne tik jo santykius su artimu bei su pačiu savimi, bet ir jo santykius su ekonominėmis gėrybėmis. Bendrojoje etikoje telpa ir ekonominė, arba *ūkio, etika.* Šitoji ūkio etika negali būti kitokia, kaip bendroji etika. Ta pati dvasia ir ta pati linkmė dvelkia josios visumoje, kaip ir kiekvienoje specialioje josios dalyje. Tai yra visai natūralu ir suprantama. Todėl jeigu aristotelinė etika yra apskritai palinkusi į žemę ir į josios reikalus, tai šitas palinkimas yra žymus ir josios ekonominėje dalyje. Ekonominė aristotelinė etika iškelia tas pačias dorybes, kurias ji kelia ir bendrai doriniame žmogaus gyvenime, tik čia jas ji pritaiko ekonominei sričiai. Prigimtojo proto nurodymai ir jojo sprendimai čia vadovauja, kaip ir visur kitur. Tos pačios žymės, kuriomis yra charakteringa bendrosios etikos linkmė, ekonominėje srityje įgyja tik naujų aspektų.

Etikos atskyrimas nuo asketikos ekonominėje srityje apsireiškė teisingumo atskyrimu nuo meilės. Meilė, kaip ekonominis ir socialinis veiksnys, yra antgamtinės srities dalykas. Tai pastebėjo jau Leonas XIII. Socialinė meilė

yra viena *artimo* meilės rūšių, o artimo meilė yra vienas iš aukščiausių religinių įsakymų. Tuo tarpu teisingumas yra prigimtosios tvarkos principas. Jo esmę sudaro „suum cuique". Atiduoti tai, kas kitam priklauso, nesisavinti tai, kas yra kito,— štai dvi pagrindinės teisingumo pusės. Šv. Tomas gerai yra pastebėjęs, kad „teisingumo medžiaga yra išviršinis veiksmas" [12]. *Teisingumas yra patenkinamas ne išvidiniu nusiteikimu, bet efektyviu išviršiniu darbu.* Išvidinis nusiteikimas objektyvinei teisingumo esmei yra nesvarbus. Štai kodėl teisingumas tapo etikos objektu, o meilė buvo palikta asketikai. Etika, nagrinėdama tik prigimtosios tvarkos principus, natūraliai atsirėmė į teisingumą, kiek ji turėjo kalbėti apie ekonominę ar socialinę sritį. Meilė čia buvo išskirta, nes josios principai kilo iš antgamtinės srities. *Praktikoje tai reiškė, kad meilės principo taikymas buvo paliktas tik tiems, kurie norėjo būti šventi.* Dorumui pakako teisingumo. Meilės principą turėjo vykdyti vienuoliai, anachoretai, asketai, o visa plati žmonių masė galėjo pasitenkinti tik teisingumu. „Atiduok, kas yra ne tavo",— buvo pagrindinis šitos etikos reikalavimas ekonominiuose žmonių santykiuose. Bet kad būtų skelbiama „atiduok, kas yra tavo", buvo negirdėtas dalykas, nes tai jau yra meilės reikalavimas. Tertuliano cituojamas posakis, kuriuo stabmeldžiai charakterizavo išviršinius krikščionių santykius: „Žiūrėkite, kaip jie myli kitas kitą", šitoje santvarkoje jau nebeteko prasmės. Daugių daugiausiai čia buvo galima pasakyti: „Žiūrėkite, kaip jie yra teisingi kitas kitam". Todėl *Caritas* idėja katalikų etikoje po aristotelizmo persvaros nebuvo išvystyta socialiniam gyvenimui. Teisingumo sistemą mes jau turime nuo šv. Tomo laikų: „iustitia legalis, iustitia distributiva, iustitia commutativa". Tuo tarpu Caritas sistemos socialinėje srityje mes veltui ieškotume. Apie Caritas kalba asketai, kalba tiems žmonėms, kurie su socialiniu gyvenimu turi nedaug ryšių arba kurie iš jo yra visiškai pasitraukę. Caritas principo reikalavimai yra išblaškyti, neaiškūs ir nublukę, palyginus juos su teisingumo reikalavimais. Kaip apskritai šventumas ir visa askezė Europos istorijoje vis

[12] S. Th., 2ae, q. 58, 11; plg. q. 58, a. 8.

labiau buvo nugrūsta už vienuolynų sienų, taip su ja sykiu ir Caritas idėja. Bet šiandien mums jau aišku, kad vieno tik teisingumo socialiniam gyvenimui nepakanka. *Socialinis teisingumas turi būti papildytas ir atbaigtas socialine meile.* „Vienas tik teisingumas,— sako O. Schillingas,— sugeba pašalinti tiktai atskirų konfliktų priežastis, bet jis nesujungia širdžių ir nesuvienija sielų. Be meilės krikščioniškąja prasme net ir geriausi juridiniai nuostatai pasiliks nevaisingi" [13]. H. Mayeris pasisako dar griežčiau: „Drungnas teisingumas,— sako jis,— ir geresnis materialinis padėjimas pavirs niekais, jei ekonominės ir socialinės reformos pradžioje ir pabaigoje nestovės antras didysis visuomenės gyvenimo veiksnys — dieviškoji meilė" [14]. Šiandien šitos mintys mums yra aiškios, nes mes matėme iš teisingumu paremtos santvarkos kylančią kapitalistinę santvarką, kurioje neteisingumas pasiekė aukščiausio laipsnio. Bet dabartinis mūsų socialinio gyvenimo pakrikimas savo šaknimis siekia ligi tos etikos, kuri meilę padarė tik privatiniu atskirų tobulumo siekiančių asmenų dalyku.

Etikos pakreipimas *praktine* linkme ekonominėje srityje taip pat turėjo labai didelės reikšmės. Žmogus pačia savo prigimtimi yra realistas ir praktikas. Materialinės gėrybės, kurios yra apčiuopiamiausios, ir fiziniai reikalai, kurie yra būtiniausi, savaime žmogų prie savęs traukia ir riša. Augustiniškoji etika stengėsi atitraukti žmogų nuo šių saitų tuo, kad ji nesirūpino šios žemės reikalais ir kuo labiausiai kreipė žmogų į Dievą. Tuo tarpu aristotelinė etika savo palinkimu į žemę kaip tik žmogaus susijimą su šia tikrove skatino ir palaikė. *Ekonominėje srityje tai reiškė paskatinimą rūpintis ne tik tuo, kas reikia, bet ir apskritai ekonominio savo padėjimo nuolatiniu gerinimu.* Pelno principas glūdi paslėptas žmogaus susijime su ekonomine sritimi. Kai tik žmogus stengiasi ekonominę sritį nuolatos tobulinti, jis savaime turi siekti *pelno*, nes reikalas šito nuolatinio tobulinimo nereikalauja.

Pelno principas dar labiau išeina aikštėn etikos sura-

[13] Katholische Wirtschaftsethik, 71 p.

[14] Die Soziale Frage und Katholizismus, 219 p.

cionalinimo perkėlime į ekonominę sritį. Dorinio gyvenimo racionalumas ekonomikoje reiškia tikslingą šeimininkavimą, kurį scholastikai vadino *liberalitas* vardu ir kuris buvo pirmoji ekonominė aristotelinės etikos dorybė. Jos laikydamasis, žmogus turėjo vengti ir per didelio taupumo, kad netaptų šykštus, ir per didelio išlaidumo, kad nevirstų eikvotoju. Prie šitos dorybės natūraliai buvo prijungtos kitos, taip pat iš ekonominės srities, kaip apdairumas, atsargumas, apsirūpinimas atsarga ir kitos. Visų jų sintetinis sujungimas kaip tik ir sukūrė tąją ekonominę etiką, kurios vedamas žmogus santykiavo su medžiaginėmis gėrybėmis. Šitoji etika pelno principui ne tik nebuvo priešinga, bet savo dorybių sistema jį skatinte skatino. Kas šeimininkauja protingai, kas yra ekonominiuose santykiuose apdairus, atsargus ir taupus, tas visai savaime pasigamina materialinių gėrybių daugiau negu jam reikia. Tai yra natūralus gerai vedamo ūkio padarinys. Kur šitą perteklių dėti, aristotelinė etika nenurodė. Remdamasi teisingumu, ji tik reikalavo, kad kitam būtų atiduota tai, kas yra *jo*. Savų gėrybių, tegul ir nereikalingų, atidavimo šitoje etikoje nerandame, nes čia nėra meilės principo. Šv. Augustinas pabrėžia: „Jei nori mylėti artimą kaip pats save, pasidalink su juo savo pinigais“ [15]. Pinigais šv. Augustinas laiko bet kokias materialines gėrybes: „Ar tai būtų vergas,— sako jis,— ar indas, ar laukas, ar medis, ar galvijas,— visa tai yra vadinama pinigu“ [16]. Toks reikalavimas aristotelinėje etikoje būtų nesuprantamas, nes jis kyla iš antgamtinės artimo meilės. Tuo tarpu šitoji etika remiasi teisingumu, o teisingumas anaiptol nereikalauja padalinti savas gėrybes, tegul jų kas nors turėtų ir per daug. Štai kodėl tada, kai viešpatavo augustiniškoji etika, ir pertekliaus susikrovimas buvo negalimas, nes jam buvo nurodyta vieta: *artimo reikalai*. Tuo tarpu tada, kai įsigalėjo aristotelinė etika, perteklius buvo paliktas jojo savininko rankose. Tuo būdu kapitalo augimas etiškai buvo pateisintas. Reikėjo tik, kad jis būtų vykdomas *ekonomiškai*. Etinio gyvenimo racionalizacijos pritaikymas ekonominei sričiai vedė žmones į pertekliaus ir tuo pačiu

[15] Sermo de disciplina christ., 672 p. // *Migne*. P. L., 40.
[16] Ibid.

į kapitalo krovimąsi be reikalo ir be aiškaus tikslo. Ekonominės srities atitrūkimas nuo žmogaus čia buvo tik laiko klausimas. *Kapitalizmas ekonomiškai įvykdė tai, ką aristotelizmas leido etiškai.*

2. Paslinkimas į egoizmą

Nuosekliai išvystytas antropocentrizmas visados atsiduria egoizme. Kelias į žmogų eina per patį save, nes savo asmuo ir savo reikalai yra apčiuopiamiausi ir arčiausi. *Kas gyvenimo centre pastato žmogų, tas netrukus šitos bendros sąvokos vietoje įkurdina savąjį Aš.* Antropocentrizmas visados yra individualizmas, o individualizmas praktikoje, ypač ekonomijoje, yra egoizmas. Štai dėl ko antropocentrizmo pradžia Europos gyvenime sutampa su individualizmo pradžia, ir štai dėl ko šitas individualizmas ekonominiuose žmonių santykiuose netrukus pasikeitė dažnai net nuodėmingu egoizmu. Nereikia nė aiškinti, kad kapitalistinė dvasia savo esmėje yra egoistinė dvasia. Kilusi iš individualizmo, ji praktikoje leidžia laisvą jėgų kovą tarp atskirų individų ekonominėje srityje, kas vadinama „laisva konkurencija". *Konkurencija tikrumoje yra noras pražudyti savo konkurentą pačiam laimint.* Šitas silpnesniųjų žlugimas bankroto pavidalu šiandien yra paprastas ir kasdieninis ekonominės santvarkos reiškinys. Juo niekas nesistebi, ir jo niekas nepeikia nė nedraudžia. Kas įstengia pigiau gaminti ir pigiau pardavinėti, savo rankose laiko ištisų smulkių gamintojų ir prekybininkų likimą. Nuo jo malonės priklauso jų ir jų šeimų gyvenimas. Kai tik šitoji smulki gamyba ir smulki prekyba pastoja stambiajai kelią, ji esti nušluojama per keletą mėnesių. Mes tai vadiname „laisva konkurencija" nematydami, kad po visu tuo glūdi jėgos ir egoizmo principas, kurį mes esame sankcionavę ir aprobavę.

a. Artimo meilės lygumas paties savęs meilei

Egoizmas socialiniuose ir ekonominiuose žmonių santykiuose visados reiškia artimo meilės stoką. Artimo meilė yra egoizmo priešginybė. Kai tik savasis Aš yra prade-

damas labiau mylėti negu artimas, tuojau šitoji savimeilė, tegul ji pradžioje būtų ir pateisinama, išsigema ir virsta egoizmu. Vakarų antropocentrizmo kelias kaip tik ir buvo kelias tolyn nuo artimo meilės. Kristaus posakis „Mylėk savo artimą kaip pats save", kuris taip švietė pirmaisiais Krikščionybės amžiais, istorijos eigoje buvo pamažu aptemdintas. Žodžiai „kaip pats save — sicut se ipsum" iš normos virto tik pavyzdžiu ir palyginimu. Savasis Aš atsistojo aukščiau už artimą.

Ciceronas yra pasakęs, kad senovės žmonės labiau suprato gyvenimo dėsnius, nes jie buvo arčiau prie dievų. Šitas posakis tinka ir Krikščionybei. Pirmieji krikščionys labiau suprato ir visos Krikščionybės, ir atskirų josios sričių dvasią, nes jie buvo arčiau prie josios Kūrėjo. Jie savo būtyje buvo iš vidaus susilietę su pačiu Krikščionybės principu. Šv. Dvasios veikimas taip pat buvo žymiai gausingesnis ir apčiuopiamesnis. Pirmieji Krikščionybės amžiai buvo persunkti ypatingomis malonėmis. Todėl ano meto atskirų Krikščionybės dėsnių supratimas ir jų praktinis vykdymas turi labai didelės reikšmės, ypač mūsų laikams, kurie daugelį dalykų yra iškreipę ir aptemdę. Paprastai yra sakoma, kad jeigu kas nors pasidaro neaišku, reikia visados grįžti prie šito dalyko šaltinio, iš kurio jis yra kilęs. *Aiškumas glūdi pradžioje.* Artimo meilės įsakymas mūsų dienomis yra aptemdintas. Jo vykdymas praktikoje yra neaiškus. Jis nebėra visų mūsų santykių su žmonėmis pagrindas ir matas. Reikia tad mums grįžti prie pradžios, reikia eiti į pirmuosius amžius, kurie šito įsakymo kaip tik buvo persunkti ir kurie jį vykdė taip, kad net pagonys stebėjosi. Tik tuomet mums pasidarys aišku, kiek mes esame iš tikro nutolę nuo tikrosios Kristaus dvasios.

Tai įvyko Kristaus kelionėje į Jeruzalę. Vienas fariziejus priėjo prie Jo ir paklausė: „Mokytojau, koks didžiausias įsakymas įstatyme? Jėzus jam tarė: Mylėsi Viešpatį Dievą visa savo širdimi, visa savo siela ir visa savo mintimi. Tai yra didžiausias ir pirmasis įsakymas. Antras gi į jį panašus: Mylėsi savo artimą kaip pats save. Šitais dviem įsakymais remiasi visas įstatymas ir pranašai" (*Mt 22, 34—40*). Kai abejojąs fariziejus paklausė, kas yra

artimas, Kristus jam papasakojo palyginimą apie gailestingąjį samarietį, kuris, radęs sužeistą kelyje žmogų, paėmė jį ant savo gyvulio, nugabeno į užeigą, apmokėjo jo slaugymą, net grįždamas pažiūrėti, kaip šiam sekasi (plg. *Lk 10, 29—37*). Šito pavyzdžio pakako, kad pirmieji krikščionys suprastų, jog *artimo meilė savo efektingumu turi prilygti savęs paties meilei.* Posakis „kaip pats save", pirmųjų krikščionių supratimu, reiškė ne palyginimą ir ne pavyzdį, bet aiškią ir griežtą normą. Aš, mano asmuo, mano reikalai yra norma, pagal kurią kiekvienas turi spręsti apie artimo meilės vykdymą. Kiek artimo meilė prisiartina prie mano asmens meilės, tiek Kristaus įsakymas yra įvykdomas. Tikrasis ir galutinis šito įsakymo realizavimas praktikoje nedaro jokio skirtumo tarp savęs paties ir artimo meilės. Savęs paties meilė, kaip artimo meilės norma, yra jaučiama kiekviename pirmųjų krikščionių teorijos ir praktikos žingsnyje. Jau minėjome šv. Augustino reikalavimą, kad jei nori mylėti artimą, pasidalink su juo savo pinigais. Pagrįsdamas šitą reikalavimą teoriškai, šv. Augustinas sako: „Mylėk Dievą ir mylėk artimą; Dievą taip, kaip Dievą, artimą taip, kaip pats save. Juk nerasi nieko, kas būtų lygus Dievui, kad būtų galima pasakyti: mylėk Dievą, kaip myli anąjį. Tuo tarpu artimo meilei yra rasta norma (regula), nes rasta, kad tu esi lygus artimui (inventus est proximo tuo par tu ipse)" [17]. Šv. Augustinas nekalba, kad artimo meilė yra *tik panaši* į savęs paties meilę, kad ji yra pavyzdys artimo meilei. Bet jis aiškiai pasako, kad ji yra artimo meilės norma arba taisyklė — *regula.* Dar daugiau, šv. Augustinas teigia, kad „iš šio įsakymo kyla žmogiškosios visuomenės pareigos, kuriose nesuklysti yra sunku" [18]. Artimo meilė pirmaisiais Krikščionybės amžiais buvo ne tik individualinis kiekvieno žmogaus dalykas, bet toks principas, kuris tvarkė ir visuomeninius santykius. Artimo meilės lygumas savo paties meilei teorijoje vedė ir į lygumą praktikoje. Jeigu aš myliu artimą *kaip pats save,* aš ir turiu daryti, kad jis ir gyventų taip, kaip aš pats. Pirmųjų kelių amžių krikščionių pastangos kaip tik ir ėjo ta kryptimi, kad būtų galima

[17] Sermo de discip. christ., 670 p. // *Migne.* P. L., 40.
[18] De moribus ecclesiae catholicae, I, 1332 p. // *Migne.* P. L., 32.

teoretinį artimo meilės lygumą įgyvendinti ir praktikoje. Iš čia ir kilo tos vad. „komunistinės" pirmųjų krikščionių tendencijos ekonominiuose santykiuose.

Artimo meilės lygumo realizavimas ekonominėje srityje visų pirma pasirodė Jeruzalės krikščionių bendruomenėje. „Tikinčiųjų daugybė,— pasakoja mums Apaštalų Darbų autorius,— buvo vienos širdies ir vienos sielos. Nė vienas iš jų nesakė apie savo lobį, kad tai jo vieno būtų, bet visa jiems buvo bendra... Nes jų tarpe nebuvo nė vieno stokojančio; kas tik turėjo dirvų ar namų, parduodavo, pinigus už parduotąjį turtą atnešdavo ir dėdavo prie apaštalų kojų; kiekvienam gi buvo dalijama, kiek jam buvo privalu" (*4, 32—35*). Tai buvo ne įstatymo padiktuotas ir prievartos keliu vykdomas komunizmas, bet meilės pažadintas žygis, kad artimas gyventų taip, kaip ir aš pats, kad nebūtų nė vieno stokojančio. Šv. Petras, bausdamas Ananiją ir jo žmoną, kam šie paslėpė pinigų dalį ir tuo būdu pamelavo Šv. Dvasiai, aiškiai pabrėžė laisvą bendruomeninį turtų pobūdį: „Ar neparduota (dirva) ji nebūtų pasilikusi tau ir ar su gautais iš pardavimo pinigais tau nevalia buvo daryti, ką nori?" (*Apd 5, 4*). *Pirmieji krikščionys ne principialiai paneigė nuosavybę, bet jie į turtą žiūrėjo kaip į Dievo dovanų administravimą, kuris turi būti vedamas taip, kad kiekvienas iš jo gautų, kiek jam yra reikalinga.* Iš meilės kilęs turto subendrinimas yra gražiausia pirmųjų Krikščionybės amžių žymė ekonominėje srityje.

Jeruzalės bendruomenė nebuvo paskutinė ir vienintelė, kuri rūpinosi artimo meilės vykdymu. Jau pačioje Judėjoje artimo meilės darbai taip išsiplėtė, kad jiems vienų apaštalų nepakako. Reikėjo išrinkti specialius žmones šiam reikalui. „Dvylika (apaštalų) sušaukė mokytinių minią ir tarė: Netinka, kad mes paliktume Dievo žodį ir tarnautume prie stalų. Todėl, broliai, nužiūrėkite iš savo tarpo septynis gero liudijimo, Šventosios Dvasios ir išminties pilnus vyrus, kad juos įstatytume šiai reikmenei. Mes gi pasiliksime prie maldos ir žodžio tarnavimo. Tas pasakymas patiko visai daugybei" (*Apd 6, 2—5*). Tai ir buvo diakonato institucijos pradžia. Bendruomenės išrinkti ir

apaštalų pašvęsti septyni vyrai buvo pirmieji diakonai socialiniam reikalui. Jie turėjo tarnauti prie stalų, vadinasi, rūpintis visu tuo, kas yra susiję su artimo meilės vykdymu socialinėje srityje. Vėliau prie vyrų buvo prijungtos ir moterys, analogiškai vadinamos diakonėmis. Diakonato institucija pačioje pradžioje todėl buvo daugiau socialinio pobūdžio. Tai buvo *socialinis diakonatas* tikrąja šio žodžio prasme, apie kurį mes kalbėsime vėliau ir apie kurio atgaivinimą yra užsiminęs Leonas XIII.

Laikui bėgant, artimo meilės vykdymo formos įvairėjo ir plito. Atsirado vad. *agapės*, arba *vakarienės*. Iš sykio jos buvo susijusios su Mišiomis ir su Eucharistija, vėliau virto specialiomis vakarienėmis našlaičiams, vargšams ir našlėms. Apie jas kalba Klemensas Aleksandrietis, Tertulianas ir Minucijus Feliksas. Šios vakarienės sąmoningai buvo laikomos pagoniškų prabangių puotų priešginybe. Jos buvo paprastai daromos bažnyčios patalpose, pirmininkaujant vyskupui, šeštadienio vakarą ir baigdavosi temstant. Turtingieji čia valgydavo sykiu su neturtingaisiais. Liekanos būdavo padalinamos tiems, kurie atvykti negalėdavo. Išmaldos davimas iš sykio buvo individualinis, vėliau pamažu organizavosi visuomeniniais pavidalais. Tertulianas liudija, kad Kartaginoje buvo bendras iždas, į kurį laisvai dėdavo pinigus palaidoti vargšams, aprūpinti našlaičiams, išpirkti vergams ar kaliniams. Ta pačia proga Tertulianas pastebi, kad šitie meilės darbai yra charakteringi tik krikščionims ir kad stabmeldžiai yra priversti juos pripažinti, nors jų egoizmas yra toks didelis, kad broliškosios meilės jie visiškai nesuprantą [19]. Jie tik stebėdavosi ir sakydavo: „Žiūrėkite, kaip jie myli kitas kitą“. Jų lūpose tai buvo papeikimas. Bet sykiu tai buvo gražiausia Krikščionybės charakteristika. Artimo meilės darbais rūpinosi ne tik paprasti tikintieji, bet ir aukščiausiuose hierarchijos laipsniuose stovį asmens. G. Schnüreris pastebi, kad Konstantino ediktas palengvino vargšų ir persekiojamųjų globą. „Vyskupai galėjo atsidėti belaisviams ir juos lankyti. Rūpinimasis našlėmis ir vargšais

[19] Plg. *Albert Ehrhard.* Die Kirche der Märtyrer, 396—398 p. München, 1932.

buvo laikomas jų garbės teise“ [20]. Vėliau dar ilgus amžius vyskupų rūmai buvo artimo meilės darbų centrai.

Pirmųjų Krikščionybės amžių artimo meilės teorija ir praktika ryškiausiai susitelkė *šv. Ambraziejaus* asmenyje. Šv. Ambraziejus, Milano vyskupas, klasikinės senovės mėgėjas ir karštas Cicerono gerbėjas, didelis pamokslininkas ir savos liturgijos kūrėjas, šalia šv. Augustino yra žymiausias Vakarų Bažnyčios Tėvas. Jo moksle ir gyvenime pirmykštė meilės dvasia apsireiškia taip skaidriai, kaip niekur kitur. Būdamas jau tuo metu nemažo miesto vyskupas, jis turėjo progos artimo meilę skelbti ne tik iš sakyklos, bet parodyti, kaip ji turi būti vykdoma ir praktikoje. Jo pavyzdys mums charakteringas yra dar ir tuo, kad mes čia pirmą sykį Bažnyčios istorijoje susiduriame su savotišku bažnytinio turto panaudojimu karitatyviniam darbui.

Nuosavybės atžvilgiu šv. Ambraziejus yra ne kartą laikomas savotišku komunistu, nors šitas jojo komunizmas yra lygiai toks pat, kaip ir minėtos Jeruzalės bendruomenės. Viena tik šv. Ambraziejus pabrėžia, kad *individualinis nuosavybės pobūdis yra ne prigimties padaras, bet žmonių,* kas vėliau buvo pakartota ir šv. Tomo. „Dievas,— sako šv. Ambraziejus,— viskam įsako atsirasti, kad visa būtų bendras visų pragyvenimas ir kad žemė būtų tam tikra bendra nuosavybė. Prigimtis todėl pagimdė bendrąją teisę, o uzurpavimas teisę padarė privatinę. Taigi pagal Dievo valią ir prigimties linkimą mes turime pasigelbėti vienas kitam... ar tai darbais, ar pareigomis, ar pinigais, ar kuriuo kitu būdu, kad tarp mūsų nuolatos didėtų bendruomenės gerovė“ [21]. Todėl, pasak šv. Ambraziejaus, turtų telkimas prieštarauja ir teisingumui, ir bendruomenės labui: „Stengdamiesi didinti turtus, rinkti pinigus, užimti žemes ir šitais turtais viršinti kitus, pametame teisingumo formą ir netenkame visuomeninės geradarybės“ [22]. Turtai yra tam, kad juos grąžintume kitiems, kaip ir pati gamta grąžina jon įdėtą grūdą: „Žemė vaisius gimdo arba pati,

[20] Kirche und Kultur im Mittelalter, I, 8 p. Freiburg i. Brsg., 1926.

[21] De officiis ministrorum, I, 67—68 p. // *Migne.* P. L., 16.

[22] Op. cit., ibid.

arba dar gausingiau grąžina jai patikėtus. ... Žmoniškumo pavyzdį parodo pati žemė. Ji teikia vaisių, kurių nesėjai, ir padaugintus atiduoda tuos, kuriuos priėmė. ... Sutikime, kad kas nors gali pasiteisinti, jog nedavė. Bet kaip pasiteisins, kad neatidavė. Neduoti vargiai galima, neatiduoti — negalima“ [23]. Čia šv. Ambraziejus kalba apie tuos turtus, kurie yra gauti paveldėjimo keliu ir kurie todėl turi būti atiduoti visuomenei. Svarbiausia yra tai, kad *šv. Ambraziejus atiduoti reikalauja ne tik tai, kas jau yra nereikalinga, bet tai, kas pačiam yra net būtina:* „Ne perteklių (atiduoti reikia), bet reikalingus daiktus; ne ko per daug, bet kas tinka žmogiškumui“ [24]. Šv. Ambraziejui anaiptol neatrodo paradoksas ir neprotingumas, jeigu kas taptų vargšas dėl to, kad savo turtą išdalino kitiems vargšams: „Niekas neturi gėdytis, jei, šelpdamas vargšus, iš turtingo pasidarė vargšas“ [25]. Gėdytis reikia tik tada, jei žinai, kad yra vargšų, kurie kenčia badą ar šaltį: „Didelė kaltė, jei tau žinant tikintysis ko nors stinga, jei žinai, kad jis neturi maisto, jei jis šąla,— štai ko ypatingai reikia gėdytis“ [26].

Svetimo skurdo atjautimas buvo didžiausias išviršinis šv. Ambraziejaus karitatyvinio veikimo akstinas. Aukščiausios viršūnės šitas veikimas pasiekė vieną sykį, kai šv. Ambraziejus sužinojo, kad yra būrys žmonių, paimtų į nelaisvę, kuriuos galima išpirkti. Neturėdamas nei pinigų, nei kito kokio turto, šv. Ambraziejus ilgai neabejodamas paėmė šventus bažnytinius indus, juos sulaužė, pardavė ir už gautus pinigus išpirko belaisvius. Šitas žygis nebuvo nepastebėtas. Arijonai prikaišiojo šv. Ambraziejui, kad jis pasielgęs netikusiai, išniekinęs šventenybes ir papiktinęs tikinčiuosius. Atsakydamas į šituos priekaištus, šv. Ambraziejus rašo: „Bažnyčia turi aukso ne tam, kad jį laikytų, bet kad padėtų ir pagelbėtų atsiradus reikalui. Argi nepasiklaus Viešpats: kodėl leidai, kad tiek daug mirtų badu? Juk turėjai aukso ir būtum galėjęs duoti išmaldos. Kodėl tiek belaisvių buvo nuvesti į rinką ir,

[23] Op. cit., 75 p.
[24] Op. cit., II, 141 p.
[25] Op. cit., I, 73 p.
[26] Op. cit., I, 71 p.

niekam jų nenupirkus, priešo buvo užmušti? Geriau būtų buvę, jei būtum saugojęs gyvus indus, o ne metalinius“ [27]. Ten pat šv. Ambraziejus mini šv. Laurencijų kankinį, kuris taip pat bažnytinius turtus išdalino vargšams, o teisėjo paklaustas, kur yra turtai, kuriuos žadėjo parodyti, atsakė rodydamas į vargšus: „Štai Bažnyčios turtai! Tai tikrieji turtai, kuriuose gyvena Kristus ir tikėjimas... Ar gali Kristus turėti geresnių turtų kaip tie, kuriuose pats pasisakė esąs“ (ibid.). Šitas šv. Ambraziejaus žygis, kilęs iš tikrai suprastos ir nuoširdžiai vykdomos artimo meilės, yra gražiausias pirmųjų Krikščionybės amžių paminklas ir prasmingas nurodymas ateičiai. G. Schnüreris, baigdamas kalbėti apie šv. Ambraziejaus reikšmę socialiniam ano meto gyvenimui, pastebi, kad „tas, kuris tikrai įvertina idealinį žodį, laikys laime, kad Krikščionybė savo principais aprėžė išsigemantį pinigo ūkį, kuris niekam taip nėra pavojingas, kaip Bažnyčiai. Palyginkime iškalbingus šv. Ambraziejaus paraginimus savo dvasininkams su tuo vaizdu, kurį mums teikia besibaigiančiųjų viduramžių kleras, tuomet galėsime pastebėti, koks nuosmukis įvyko per tūkstantį metų Vakarų dvasininkijoje“ [28].

b. Artimo meilės panašumas į paties savęs meilę

Šitas nuosmukis kilo iš pasikeitusios artimo meilės dvasios. Antropocentrizmui vis labiau įsigalint Europos sąmonėje, individualizmas buvo pastatytas vietoje bendruomeninio nusiteikimo, ir *savas* asmuo atsistojo aukščiau už *artimo* asmenį. Pirmieji Krikščionybės amžiai stengėsi artimą mylėti *lygiai* kaip pats save. Ne visados šitas lygumas buvo įvykdytas praktikoje. Tai tiesa. Bet jis buvo skelbiamas principialiai. Tuo tarpu po aristotelizmo persvaros Vakaruose net pats principialus artimo meilės lygumas paties savęs meilei pavirto *tik panašumu*. Posakis „kaip pats save“ čia buvo suprastas ne kaip norma, prie kurios visados reikia artintis ir nuo kurios nukrypimas reiškia įsakymo neįvykdymą, bet kaip pavyzdys, kuriuo

[27] Op. cit., II, 141 p.
[28] Kirche und Kultur im Mittelalter, I, 33 p.

reikia sekti. Kai artimo meilės įsakymas reiškia lygumą paties savęs meilei, tuomet jo sankcionuojanti galia yra aiški savaime. Kiekvienas žmogus gerai žino ir jaučia, kaip jis myli pats save. Taip jis turi mylėti ir artimą. Savęs meilė kaip norma yra aiški ir galima apspręsti bei nustatyti. Tuo tarpu kai savęs meilė yra padaroma *tik pavyzdžiu* artimo meilei, kai artimas yra ne lygiai, bet *tik panašiai* mylėtinas, tuomet Kristaus įsakymas išeina iš apčiuopiamumo ribų, nes pavyzdys ar panašumas nėra ir negali būti jokia norma. Jis nėra jokiais dėsniais apsprendžiamas ir jokiam aiškiam apibrėžimui nepasiduoda. Jis esti uždaromas subjektyvumo sferoje ir paliekamas kiekvieno atskiro asmens sprendimui. Kas pasidalina savo turtą su artimu, kaip reikalauja šv. Augustinas, arba kas sulaužo net bažnytinius indus, kad už juos išpirktų belaisvius, tas artimą myli *lygiai* kaip pats save. Kas vargstančiam artimui išmeta keletą centų ar duonos riekelę, tas jį myli *panašiai* kaip pats save. Lygumo pakeitimas panašumu praktikoje turi begalinės reikšmės. Perėjęs į socialinį gyvenimą, šitas pakeitimas sudaro tokius skirtumus, kad vieni nebežino, kur savo gėrybių dėti, net jas degindami kainoms palaikyti, o kiti miršta badu ir neturi keletos gabalų anglių žiemą pasikurti savo lūšnoms. Ir vis dėlto panašumas čia dar tebėra.

Tuo tarpu artimo meilės lygumo pakeitimas panašumu katalikų etikoje yra įvykęs. Šv. Tomas, kalbėdamas apie mylėjimo tvarką, sako, kad Dievas yra mylėtinas labiau už patį save, o savas Aš labiau negu artimas. Pacitavęs Kristaus žodžius „mylėsi artimą kaip pats save“, šv. Tomas daro išvadą: „Iš to matyti, kad žmogaus meilė sau pačiam yra kaip pavyzdys meilės kitam. Bet pavyzdys yra geresnis negu tai, ką jis nurodo. Todėl ex charitate žmogus turi labiau mylėti save negu artimą“ [29]. Pagrįsdamas savo teigimą, šv. Tomas nurodo, kad „Dievas yra mylimas kaip gėrio principas“, o „žmogus save patį myli ex charitate kaip dalyvį šitame gėryje“. Tuo tarpu „artimas yra mylimas kaip bendruomenės narys šio gėrio atžvilgiu“. „Žmogus pats dalyvauja dieviškajame gėryje“, todėl save

[29] S. Th., 2, 2ae, q. 26, a. 4.

mylėti čia yra didesnis pagrindas negu artimą, kuris su savu asmeniu yra jungiamas tik kaip dieviškojo gėrio bendruomenės narys. Kaip ženklą, kodėl žmogus negali mylėti artimo labiau negu savęs paties, šv. Tomas nurodo, kad „žmogus negali padaryti nuodėmės, prieštaraujančios dalyvavimui laimėje, kad artimą nuo nuodėmės išgelbėtų“ [30].

Kaip matome, šv. Tomas žodžio „panašumas — similitudo“ nevartoja. Jis kalba tik apie „labiau — magis“. Bet vėlesnioji tomistinė etika ir moralinė teologija šitąjį „labiau“ pakeitė panašumu, dar labiau pabrėždama paties savęs meilės pirmenybę. Du didžiausi mūsų dienų moralistai beveik tais pačiais žodžiais kalba apie artimo meilės panašumą paties savęs meilei. *V. Cathreinas,* pacitavęs minėtus šv. Tomo žodžius, čia pat paaiškina, kad posakis „kaip pats save“ reiškiąs ne lygumą (Gleichheit), bet tik panašumą (Aehnlichkeit) [31]. *A. Lehmkuhlis,* kalbėdamas apie būdą, kuriuo mes turime artimą mylėti, sako: „Būdas, kuriuo įsakoma artimą mylėti, yra tas, kad jį mylėtume kaip mus pačius..., kas, kaip jau sakiau, reiškia ne visišką lygumą, bet panašumą (non omnimodam aequalitatem, sed similitudinem dicit)“ [32].

Taip pat šv. Tomas nenustato sąlygų, kada artimas yra mažiau mylėtinas negu aš pats. Tiesa, jis kalba, kad savas kūnas reikia mažiau mylėti negu artimo siela. Bet kaip pasielgti tada, kai susiduria lygios sąlygos ir lygūs gėriai? Šv. Tomas aiškaus atsakymo neduoda. Bet pats principas, kad paties savęs meilė yra pavyzdys artimo meilei, nurodė kelią ir šitam klausimui išspręsti. Naujųjų laikų moralistai yra atsakę, kad ir šiuo atveju savas Aš yra labiau mylėtinas negu artimas. Garsus moralistas *H. Noldinas S. J.* sako: „Esant lygioms sąlygoms, vadinasi, lygiai gėrių eilei ir lygiam reikalui, kiekvienas gali, o kartais ir turi save mylėti labiau negu artimą“ [33]. *Ad. Tanquerey,* kurio moralinės teologijos vadovėlis yra vartojamas ir mūsų krašto kunigų seminarijose, kartoja beveik žodis žodin tą patį

[30] Ibid.
[31] Plg. Moralphilosophie, II, 77 p. Leipzig, 1924.
[32] Theologia moralis, I, 414—415 p., 1914.
[33] Summa theologiae moralis, II, 91 p., 1922.

principą: „Kiekvienas, apskritai imant, turi, esant lygioms sąlygoms, save mylėti labiau negu artimą. Sakoma — esant lygioms sąlygoms, vadinasi, lygioje gėrių eilėje ir lygiame reikale..." [34] Tai yra tik pavyzdžiai, parinkti iš tų autorių, kurie buvo po ranka, ilgai neieškant. Bet tokių citatų galima būtų pririnkti labai daug. Kazuistikos ir miklios filologijos pagalba gal ir galima būtų įrodinėti, kad žodžiuose „magis, similitudo, exemplar" glūdi ta pati prasmė, kaip ir augustiniškajame „par tu es proximo". Bet kiekvienas gali nesunkiai pajausti, kad iš visų šitų citatų dvelkia *kitokia dvasia* negu iš tų, kurios paimtos iš Bažnyčios Tėvų raštų. Lygumas ir panašumas, norma ir pavyzdys yra tokie terminai, kurie slepia savyje ne tik filologišką prasmę, bet ir išvidinį žmogaus nusiteikimą, kurio mes čia visų pirma ieškome.

Norint padaryti keletą pastabų dėl artimo meilės panašumo į paties savęs meilę, visų pirma reikia pastebėti, kad, pavyzdžiui, šv. Tomas nekelia klausimo, ar artimas *lygiai mylėtinas kaip savas Aš,* bet jis tik nagrinėja, *katras turi būti labiau mylimas:* savas Aš ar artimas. Tai aiškiai matyti iš priekaištų, kuriuos jis iškelia prieš savo principą ir į kuriuos jis paskui atsako. Šv. Tomo ir paskui visų teologų ir moralistų kartojamas pavyzdys, kad negalima padaryti nuodėmės, vadinasi, savo sielai skriaudos, norint artimą nuo nuodėmės išgelbėti, remiasi nesusipratimu. *Artimo išgelbėjimas nuo nuodėmės per nuodėmę yra fiktyvus išgelbėjimas.* Giliausia prasme kiekvienas nuo nuodėmės išsigelbsti *pats,* padedamas dieviškosios malonės. Nuodėmingas žygis čia gali turėti *tik psichologinės* reikšmės, bet ne moralinės ir ne ontologinės. Tuo tarpu tikras išgelbėjimas kaip tik įvyksta ne psichologinėje tvarkoje. Padaryta nuodėmė, kad žmogus būtų psichologiškai palenktas į gera, moralinėje ir ontologinėje tvarkoje kaip tik grįžta į tą patį išgelbėtą artimą ir jam padaro didelės skriaudos. Individualinės nuodėmės yra individualios tik psichologiškai. Ontologiškai ir morališkai jos yra visados bendruomeninės. Jos paliečia ne tik patį jas darantį asmenį, bet ir aplinką, ir net visą žmoniją. Kiekviena nuodėmė žmonijai kenkia ir ją stumia atgal ne tik moraliniu,

[34] Synopsis theologiae moralis et pastoralis, II, 411—412 p., 1922.

bet ir ontologiniu atžvilgiu, nes nuodėmė, kaip šv. Augustinas yra pasakęs, yra „inclinatio ad nihilum — pasilinkimas į nebūtį“, kuris patraukia paskui save ir kitus. Taigi faktiškai aukštesnėje tvarkoje artimo labui padaryta nuodėmė yra jam nelaimė, nors jis pats gali to ir nežinoti. Minėtas pavyzdys yra paviršutiniškas ir kasdieninis. Gilesnės artimo meilės koncepcijos jis neliečia.

Taip pat reikia pastebėti, kad žodis „magis“ ir šv. Tomo, ir vėlesniųjų teologų raštuose anaiptol nereiškė *laiko* pirmenybės. Savaime suprantama, kad paties savęs meilė *laiko atžvilgiu* yra ir turi būti pirmesnė negu artimo meilė, nes anoji yra šiosios norma. Reikia tad save *pirmiau* mylėti, kad žinotum, kaip turi mylėti savo artimą. Tai yra genetinis artimo meilės momentas. Bet ne jis turimas galvoje, kai rašoma ir įrodinėjama, jog savas Aš yra *labiau mylėtinas* net ir tada, kai yra lygios sąlygos. Žodis „magis“ yra ne laiko, bet intensyvumo ir kiekio kategorijos. Laikui pažymėti yra „prior“. Čia yra ne kas kita kaip posakio „kaip pats save“ komentavimas savo asmens naudai. Tai yra individualinio momento persvara prieš bendruomeninį momentą.

Iš kitos pusės, nei šv. Tomas, nei kiti moralistai savo principais anaiptol nenori konstatuoti *tik gryno psichologinio fakto*. Jeigu žiūrėsime žmonių psichologijos, tai ir prieš aristotelizmo pergalę, ir po josios savaime buvo linkstama faktiškai save labiau mylėti negu artimą. Savimeilė yra psichologinis dalykas. Tuo tarpu niekas neneigia, kad *artimo meilės įsakymas yra ne psichologinis, bet moralinis*. Artimą reikia mylėti kaip patį save *ne jausmu, bet darbu*, ne quoad affectum, bet quoad effectum. Todėl ne apie psichologinį jausmą kalba šv. Tomas ir moralistai, bet *apie moralinę pareigą*. Ir šitos pareigos atlikime jie pirmą vietą atiduoda savam Aš, o tik antrąją užleidžia artimui.

Šitoks artimo meilės supratimo pasikeitimas negalėjo neturėti reikšmingų praktinių padarinių. Jeigu jau žmogus faktiškai visados linksta į save, tai šitas jo linkimas dar labiau sustiprėja, kai jis randa gerą atramą moraliniuose principuose. Ir juo labiau teorijoje buvo skelbiama, kad savas Aš yra labiau mylėtinas negu artimas, tuo

labiau praktikoje šitoji artimo meilė darėsi skurdesnė ir neaiškesnė. Šiandien mes esame, sakoma, pasiekę antropocentrizmo išsivystymo aukščiausią punktą. Palyginkime tad mūsų santykius su artimu ekonominėje srityje su pirmųjų Krikščionybės amžių santykiais. Anie laikai atiduodavo vargšams ne tik perteklių, bet net tai, kas buvo reikalinga. Mes atiduodame tik labai mažą pertekliaus dalį. Anų laikų dvasininkams nuolatos buvo sakoma, kad jie pirmieji būtų neturto ir dosnumo pavyzdžiai. Mūsų amžiuje dar netoli tie laikai, kada dvasininkai buvo turtingas *luomas ir profesija*. Šiandien jie tokie nebėra, deja — ne savo valia. Anais laikais vyskupų rūmai buvo karitatyvinių darbų centrai, ir vargšų šelpimas buvo vyskupų garbės teisė. Mūsų dienomis apie tai mes negirdime, o tada, kai vyskupai *buvo sykiu ir kunigaikščiai*, jie gyveno pagal conditionem suam. Šitokia paralelė gali būti labai ilga. Ji rodo, kad mus valdo jau kitokia dvasia, kad paslinkimas į egoizmą yra įvykęs faktas, kad savojo Aš teigimu mes stipriai parėmėme individualistinę kapitalizmo dvasią.

PARAMA KAPITALISTINEI SISTEMAI

1. Pertekliaus legalizavimas

Kapitalistinė sistema yra pastatyta ant pelno, arba, kitaip sakant, ant pertekliaus. Kai ūkis yra apsprendžiamas pelno principo, kai žmogus pradeda kurti ekonomines gėrybes ne reikalui, bet pelnui, jis visai savaime peržengia reikalo ribas ir įeina jau į pertekliaus sritį. Kapitalistinė sistema šitoje pertekliaus srityje ir sukasi. Ji, kaip jau matėme, anaiptol nėra reikalo sistema. Josios principai yra tokie, kad jie greitai reikalą patenkina, bet jį patenkinę nesustoja: *tikrumoje kapitalizmas prasideda tik ten, kur reikalo jau nebėra.* Kol žmogus dirba dar tik reikalui, tol faktiškai jis dar pasilieka reikalo ūkyje, nors objektyvinio gyvenimo ir yra įterptas į kapitalistinę sistemą. Tik tada, kai reikalas jau yra patenkintas, kai ekonominis veikimas atsipalaiduoja nuo žmogaus, tik tada žmogus žengia į pelno ir tuo pačiu į kapitalistinį ūkį.

Kapitalistinio ūkio pagrindas yra perteklius. Kur nėra pertekliaus arba kur jam neleidžiama susidaryti, ten nė kapitalizmo būti negali. Uždrauskime šiandien žmogui turėti daugiau negu jam reikia, grąžinkime tegul ir tą pačią luominio pragyvenimo idėją, ir dabartinė kapitalistinė sistema turės griūti. Kapitalizmo esminis ryšys su pertekliumi yra aiškus. Perteklius gimdo kapitalizmą. Leidimas ekonominiu veikimu pelnyti daugiau negu reikia ir šitą pelną pasilaikyti yra leidimas ūkininkauti kapitalistiniu būdu.

Štai kodėl pertekliaus legalizavimą, kuris įvyko amžių eigoje katalikų etikoje, mes laikome vienu iš stipriausių veiksnių kapitalistinei sistemai išvystyti. Kai tik buvo pajausta, jog galima turėti daugiau negu reikia, ir kai šitas „daugiau" buvo pripažintas nuosavybe, kapitalizmui kelias pasidarė visiškai laisvas.

a. Perteklius kaip svetimas turtas

Pažiūros pirmųjų amžių krikščionių į perteklių yra išreikštos puikiu šv. Augustino posakiu: „Kas valdo perteklių, valdo svetimą turtą" [1]. O. Schillingas teisingai atkreipia dėmesį, kad šv. Augustinas šituo posakiu nenorėjo išreikšti juridinio dėsnio [2]. Jis tik norėjo pasakyti, kad visa tai, kas peržengia savus reikalus, yra nebe nuosavybė tikra prasme, bet svetimas turtas, pavestas administruoti, kurio negalima laikyti ne tik savu, bet iš viso negalima laikyti: jis turi būti išdalintas tiems, kuriems jis priklauso, būtent vargšams. Apie juridinę normą čia negali būti nė kalbos. Čia yra *moralinė norma,* kuri saisto žmogų sąžinėje, ir į sąžinę šv. Augustinas yra kalbėjęs.

Tokios pat pažiūros traukiasi per visus Bažnyčios Tėvų raštus, kuriuose tik yra kalbama apie turtą ir perteklių. Jau esame minėję šv. Ambraziejaus reikalavimą išdalinti ne tik perteklių, bet net ir tai, kas yra reikalinga. Šv. Kiprijonas net ištisą traktatą yra parašęs apie išmaldą. Charakteringi savo griežtumu yra šv. Bazilijaus Didžiojo žodžiai: „Ar manai nesąs vagis, jei laikai tai, ką gavai

[1] Ennarationes in Ps. 147, c. 12. // *Migne.* P. L.
[2] Plg. Katholische Sozialethik, 83 p. München, 1929.

tik tam, kad kitiems išdalintum? Duona, kurią laikai, yra alkanojo; drabužis, kurį slepi spintoje, yra nuogojo; pūstantieji pas tave batai priklauso tam, kuris vaikšto basas; pinigai, kuriuos krauni, yra vargšo“ [3]. Šiais žodžiais Bazilijus Didysis tik pailiustruoja minėtą šv. Augustino posakį: *perteklius priklauso vargšams*, ir kas jį laiko savu ir pas save, tas skriaudžia neturtinguosius ir tuo pačiu vykdo savotišką vagystę.

Bažnyčios Tėvai reikalauja atiduoti ne kurią nors pertekliaus dalį, ne pertekliaus tam tikrą procentą, bet *visą perteklių kaip tokį* ir dėl to, *kad jis yra perteklius*. Pirmaisiais Krikščionybės amžiais išmalda buvo daugiau negu tik pertekliaus išdalinimas. Šitoji mintis yra dar labai gyva ir pas šv. Tomą. *Šv. Tomo nusistatymas praktiniu atžvilgiu dar yra toks pat, kaip ir visos patristikos, nors teorijoje, kaip matėme, jis jau eina kiek kitu keliu.* Šv. Tomas visų pirma gerai žino, kad „išviršinių gėrybių vienas gali turėti per daug tik tada, kai kitam jų trūksta, nes laikinės gėrybės negali būti sykiu nuosavybė daugelio žmonių“ [4]. Todėl, remdamasis bendruomeniniu turto pobūdžiu, jis ir reikalauja, kad perteklius būtų atiduotas vargšams: „Tai, kas yra žmogaus teisė, negali būti panaikinta prigimtosios arba dieviškosios teisės. Tuo tarpu pagal prigimtąją tvarką, dieviškosios Apvaizdos įsteigtą, žemesnieji daiktai yra tam, kad jais būtų pagelbima žmogui reikalui esant. Todėl daiktų pasidalinimas ir jų pasisavinimas, kyląs iš žmogiškosios teisės, negali sukliudyti jais pagelbėti žmogui, atsiradus reikalui. Taigi tie daiktai, kurių kas nors turi perteklių, prigimties teise turi būti atiduoti vargšams išlaikyti“ [5]. Kokiu būdu jie turi būti atiduoti, šv. Tomas palieka kiekvienam skyrium spręsti. Bet viena yra tikra, kad *jis liepia atiduoti visą perteklių, o ne tik vieną kurią jojo dalį.* Kalbėdamas apie dešimtinių davimą ir atsakydamas į priekaištus, esą dešimtinių duoti nereikią, šv. Tomas rašo: „Trečiosios dešimtinės, kurios sykiu su vargšais buvo suvalgomos (čia šv. Tomas turi galvoje Senojo Įstatymo dešimtinių tam tikrą rūšį.—

[3] Sermo de Eleemosyna, 1158 p. // *Migne.* P. L., 32.
[4] S. Th., 2, 2ae, q. 118, a. 1, ad. 2.
[5] Ibid., q. 66, a. 7.

A. M.), Naujajame Įstatyme yra padidintos tuo būdu, kad Viešpats liepė vargšams duoti ne tiktai dešimtą dalį, bet visą perteklių“ [6].

Vadinasi, *ligi tryliktojo šimtmečio perteklius katalikų etikoje nebuvo legalizuotas*. Be abejo, tai nereiškia, kad nebuvo žmonių, kurie pertekliaus nebūtų turėję. Vis dėlto šitas turėjimas nebuvo pateisinamas doriniu atžvilgiu. Jis buvo kvalifikuojamas kaip nuodėmingas darbas, kaip nukrypimas nuo krikščioniškosios dvasios. Taip pat reikia pastebėti, kad luominio pragyvenimo idėja, kuri tuo metu buvo vyraujanti, žymiai sumažino praktišką pertekliaus nelegalumo principą. Luominis pragyvenimas leido savo pajamas pateisinti reikalu net ir tada, kai šitas reikalas buvo tik garbės ar prestižo patenkinimas. Bet net ir šiuo atveju, *bent principialiai*, perteklius nebuvo legalizuotas. Dideli sinjorų turtai buvo laikomi reikalingais jų luomui. Tai yra visai kas kita negu principialiai skelbti, kad perteklius yra pateisinamas *kaip perteklius* ir kad jis *ne visas* turi būti atiduotas vargšams.

b. Perteklius kaip nuosavybė

Pertekliaus kaip tikros nuosavybės legalizavimas įvyko tarp penkioliktojo ir aštuonioliktojo šimtmečio. Šiuo metu buvo dėta didelių pastangų sušvelninti šv. Tomo ir jo šalininkų etikos reikalavimus pertekliaus atžvilgiu. Visų pirma buvo stengiamasi išaiškinti šv. Tomo mokslą taip, kad jis esą minėtus principus taikąs tik tada, kai yra absoliutinis perteklius iš turtingojo pusės ir kraštutinis reikalas — extrema necessitas — iš vargšo pusės. Tik tuomet reikią perteklių atiduoti. Kad toks aiškinimas yra be pagrindo, galima matyti iš cituotų šv. Tomo minčių. Minėto aiškinimo įtakoje šv. Antoninas parašė savo traktatą apie įstatymą duoti išmaldą. Suarezas ir Silvijus ėjo dar toliau. Visą perteklių, koks tik yra galimas, jie laikė reikalingu. Pasak Kajetono, šitas perteklius sudarąs atramą asmeniui pakilti savame luome, todėl esąs tikrumoje ne perteklius, bet *reikalingas turtas*. Navarrus įrodinėjo, kad esama tik labai mažo žmonių skaičiaus, kurie

[6] Ibid., q. 87, a. 1, ad. 4.

turėtų tikro pertekliaus. Jis taip pat pripažino turtingiesiems teisę palaukti su savo turtų išdalinimu ligi mirties. Vasquezas formulavo dėsnį, kad net karaliai retai turį pertekliaus ir kad niekas nėra įpareigotas duoti išmaldos tik dėl to, kad turi pertekliaus. Šitie teigimai buvo pop. Inocento IX pasmerkti 1679 m[7]. Vis dėlto, nepaisant formalaus pasmerkimo, minėtų principų dvasia pamažu įleido šaknis katalikų etikoje ir doriniame jų gyvenime.

Jeigu žiūrėsime šių dienų moralistų nuomonės, tai jie niekur jau nebeskelbia, kaip šv. Tomas, kad reikia atiduoti *visą* perteklių. Jie kalba jau apie tam tikrą pertekliaus dalį. Kai kurie, kaip Lehmkuhlis, šv. Alfonsas, net nustato procentą (2%), kurį reikia nuo pertekliaus atiduoti[8]. Kiti liepia išdalinti tik apskritai *dalį* pertekliaus. „Ne visas perteklius reikia vargšams atiduoti,— sako A. Tanquerey,— tam tikra dalis turi būti atidedama kelti industrijai, prekybai ir žemdirbystei. ... Tikinčiuosius reikia skatinti, kad jie lengvai dalį pertekliaus išdalintų vargšams arba paskirtų geriems darbams, nors šitoji dalis matematiškai negali būti apibrėžta. Čia daugiau reiškia paskatinimai, paremti Kristaus ir Bažnyčios Tėvų žodžiais, negu sunkios pareigos griežtas apibrėžimas, kuris dažnai yra negalimas“[9]. Mintis visiškai teisinga. Tik josios autorius pamiršta, kad paskatinimai, paremti Bažnyčios Tėvų žodžiais, liečia ne pertekliaus *dalį*, bet *visą* perteklių *kaip tokį*.

Šitie pavyzdžiai parodo, kad katalikų nusistatymas pertekliaus atžvilgiu yra žymiai pasikeitęs. Perteklius čia jau yra pripažintas sava nuosavybe, kurios panaudojimas paliekamas josios savininko nuožiūrai. Išmalda turinti būti duodama tik *nuo pertekliaus, bet ji jau nebėra paties pertekliaus išdalinimas,* kaip buvo pirmaisiais Krikščionybės laikais. Krikščionybės principai ir doktrina pasiliko tie patys. Bet pasikeitė katalikų išvidinis nusistatymas, nes jis daugiau taikėsi prie laiko dvasios, o mažiau žiūrėjo, kad Kristaus įsakymas tikrai būtų įvykdytas.

[7] Plg. *E. Mounier.* Op. cit., 72 p.

[8] Op. cit., 422 p.; plg. *Fr. Tillmann.* Die Katholische Sittenlehre, IV, 1, 245 p. Dusseldorf, 1936.

[9] Op. cit., 466—467 p.

Pertekliaus legalizavimas, paliekant jį jo savininko rankose, buvo tiesioginė parama kapitalistinei sistemai. Visų pirma čia buvo atidarytas kelias kapitalo telkimuisi vienose rankose, kas sudaro svarbiausią kapitalistinės sistemos žymę. Kol etika skelbė, kad pertekliaus valdymas yra tik administravimas svetimo turto, tol šitas turtas negalėjo laisvai augti be jokių ribų, nes kiekvieną kartą jo savininko sąžinė sakė, kad čia ne viskas tvarkoje. Tuo tarpu kai pertekliaus krovimas buvo legalizuotas, kai reikėjo tik tam tikrą dalį išdalinti, savaime atsidarė kelias į neribotas galimybes. Kas daugiau turėjo, tas daugiau ir davė. Bet šitoji atiduotoji dalis visados buvo *tik dalis,* paprastai labai *smulki* ir nežymi. Ji neturėjo jokios įtakos kapitalo augimui. Skelbdama, kad perteklius yra svetimas turtas, senoji patristinė etika buvo užtvėrusi kelią kapitalistinei sistemai. Pavertusi perteklių nuosavybe, naujoji etika pašalino pagrindinę kliūtį. Katalikai dabar galėjo dalyvauti pelno ūkyje, numesdami nuotrupas tiems, kuriems likimas lėmė pasilikti vargšais. Lozoriaus ir turtuolio palyginimas virto realybe.

Pertekliaus legalizavimas ekonominį gyvenimą atitraukė nuo žmogaus. Jeigu žmogus turi tik tiek, kiek jam reikia tegul ir pagal savo luomą, jis visados žino, kad šitos jo turimos gėrybės yra *jam,* kad jos egzistuoja ne pačios sau, bet kad jos yra vertingos tik todėl, kad jomis galima aprūpinti *žmogaus* reikalavimus. Ekonomikos ryšys su žmogumi reikalo ūkyje yra natūralus ir būtinas. Visai kitaip pasidaro tada, kai perteklius yra legalizuojamas. Jeigu aš galiu rinkti ir turėti tiek ekonominių gėrybių, kiek tik aš noriu, savaime suprantama, kad aš turiu jas rinkti ne sau, bet kažkam kitam, kad kažkoks kitas tikslas turi glūdėti prieš mano akis ekonominiame mano veikime, ne mano reikalai. Reikalų patenkinimas visados yra aprėžtas. Ligi begalybės jis eiti negali. Tuo tarpu ekonominių gėrybių krovimas galo nežino. Pertekliaus principo valdomas ekonominis veikimas atpalaiduoja šios srities gėrybes nuo žmogaus ir todėl gali jas didinti be galo. Ekonominės gėrybės tada pasidaro vertingos ne iš santykio su žmogumi, bet pačios savyje, kaip tokios. Jeigu šiandien skundžiamasi, kad mūsų ekonominis gyvenimas jau pa-

metė ryšį su gyvu žmogumi, kad jis jį net pavergė, tai viso to šaknų reikia ieškoti pertekliaus legalizavime. Iš kitos pusės, jeigu, kaip pastebi E. Mounier, mūsų kalba apie išmaldą, apie artimo meilę yra tik nublukusios sąvokos, tai taip pat čia priežasčių reikia ieškoti pasikeitime pažiūrų į perteklių. Perteklius neturi nieko bendro su tikrąja nuosavybe, ir keleto centų išmetimas dar nėra išmaldos įsakymo patenkinimas.

2. Procentų legalizavimas

Dirbtinis pinigo vaisingumas, kaip jau buvo minėta, yra viena iš pagrindinių kapitalistinės sistemos žymių. Pelno ūkis laikosi ne tik tuo, kad yra leidžiamas perteklius, bet ir tuo, kad pinigas gimdo pinigą. Jeigu pinigą gimdytų tik darbas, tuomet kapitalo susikrovimas būtų labai aprėžtas, ir pertekliaus problema būtų daugiau teorinė negu praktinė. Visi tie milžiniški kapitalai, kurie šiandien valdo ekonominę mūsų sistemą, yra atsiradę ne tiek iš darbo, kiek iš įvairių finansinių manipuliacijų. Štai kodėl E. Mounier ir sako, kad „jeigu ištirtume šiandieninius nuosavybės santykius, pamatytume, kad didelė dalis esančių nuosavybės teisių yra visiškai arba iš dalies įgyta vagyste arba procentais“ [10]. Procentų vaidmuo kapitalistinėje santvarkoje yra pagrindinis, ir procentų legalizavimas šalia pertekliaus legalizavimo sudaro svarbiausią paramą kapitalistinei sistemai. *Pertekliaus legalizavimas nurodė kapitalistiniam veikimui tikslą, o procentų leidimas jam įdavė į rankas labai vaisingą priemonę.*

a. Procentų draudimas ir leidimo titulai

Procentų atžvilgiu Bažnyčia visais laikais buvo nusistačiusi *neigiamai.* Jau buvo minėta, kad už procentų ėmimą dvasininkai būdavo baudžiami suspensa ir beneficijų atėmimu, o pasaulininkai — ekskomunika ir pasaulinėmis bausmėmis. Teoretiškai Bažnyčia procentų ėmimo niekados nelegalizavo. Ir šiandien pop. Benedikto XV kodekse skaitome: „Jei sunaudojamas daiktas kitam yra taip

[10] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 88 p.

paskolinamas, kad jis tampa jo nuosavybe, ir paskui jis yra grąžinamas tokios pat rūšies, jokio pelno pačia sutartimi imti negalima" (can. 1543). Iš šito kanono nuostatų dar kalba sena krikščioniška dvasia. *Principialiai* Bažnyčia senų *savo* tradicijų yra neatsisakiusi. Bet antroji šito paties kanono pusė principialų procentų draudimą labai susilpnina, nes leidžia juos imti bet kokiu protingu titulu. Šiandien retai kas iš katalikų žino, kad procentų ėmimas už paskolą *kaip tokią* yra Bažnyčios draudžiamas. Šv. Ambraziejus yra pasakęs: „Žmoniška yra padėti neturinčiam, bet šiurkštu yra reikalauti daugiau negu davei. Jei skolininkas reikalingas tavo pagalbos, kadangi neturi kuo padengti savo reikalų, tai argi nėra nedora dar reikalauti iš jo daugiau? Ir tai vadini žmoniškumu, tuo tarpu čia yra tik niekšiškumo didinimas" [11]. Šiandien šitie smarkūs žodžiai katalikų yra nebesuprantami. Juose nebejaučiama tos dvasios, kuri juos padiktavo.

Patristikos ir vidurinių amžių metu buvo daromas griežtas skirtumas tarp *skolinimo* ir *nuomojimo*. Skolinamas daiktas yra toks, kuris galima *sunaudoti* ir kuris pereina visiškon nuosavybėn. Nuomojamas daiktas yra toks, kuris yra *pastovus*, kurio negalima — bent tuo tarpu — sunaudoti ir kuris kito nuosavybe netampa. Todėl, pavyzdžiui, javai, pienas, mėsa, aliejus buvo laikomi skolinamais daiktais. Tuo tarpu namai, gyvuliai, įrankiai buvo laikomi nuomojamais daiktais. Už skolinamus daiktus imti mokestį buvo draudžiama, už nuomojamus — leidžiama. Kas pasiskolino 5 litrus aliejaus, tam nereikėjo grąžinti 6 litrų. Bet kas išsinuomojo penkioms dienoms arklį ar įrankį, turėjo sumokėti tam tikrą sumą pinigais ar daiktais. *Skolinami daiktai buvo laikomi nevaisingais.* Juos pasiskolinęs žmogus panaudodavo juos pačius taip, kad jų nebelikdavo nei jam, nei tam, kuris buvo anksčiau jų savininkas. Todėl paskolon duodamas daiktas buvo laikomas visiškai atiduotu. Jo skolintojas pasidarydavo visiškas jo savininkas. *Tai buvo savotiškas pirkimas, tik prekės kaina buvo sumokama vėliau ir tuo pačiu daiktu.* Todėl kaip perkant nereikia mokėti už patį pardavimą, bet tik už daiktą, taip lygiai ir skolinant buvo neleidžiama imti dar

[11] De officiis ministrorum, III, 159 p. // *Migne.* P. L., 16.

kokį nors procentą pinigo ar daikto pavidalu. Tuo tarpu nuomojamas daiktas ir vėliau likdavo senojo savo šeimininko nuosavybe. Jį išnuomojęs žmogus juo pasinaudodavo tik taip, kad jis jam būdavo tam tikrą laiką naudingas: *jis pasinaudodavo tik jo jėga, ir už šitą jėgą turėdavo sumokėti. Mokestis už nuomojamą daiktą buvo mokestis ne už nuomojimo veiksmą, bet už panaudojamo daikto jėgą.* Nuomojamuose daiktuose buvo įžiūrėtas didelis skirtumas tarp paties daikto ir jo panaudojimo, ir čia buvo atiduodamas nuosavybėn ne pats daiktas, bet tik jo *panaudojimas* tam tikrą laiką. Daiktas todėl turėjo būti grąžinamas, o už panaudojimą sumokamas tam tikras mokestis.

Pinigas patristikos ir vidurinių amžių metu buvo skiriamas prie *skolinamųjų* daiktų kategorijos. *Pinigo paskolinimas buvo laikomas atidavimu nuosavybėn.* Tarp paties pinigo ir jo panaudojimo nebuvo daroma skirtumo, nes faktiškai tokio skirtumo čia ir nėra. Pinigo vertė yra jo išleidimas: „usus pecuniae est in emissione ipsius“,— sakė šv. Tomas. Pinigas yra skolinamas tam, kad jis būtų išleistas, kaip miltai ar aliejus yra skolinami tam, kad jie būtų suvalgyti. Šv. Tomas todėl ir sako, kad šiuo atveju procentų ėmimas yra mokėjimas už tai, ko faktiškai negavai. Imant procentus, daromas skirtumas tarp pinigo ir jo panaudojimo: pinigas yra grąžinamas, o už panaudojimą sumokamas mokestis, kuris ir vadinamas procentais [12]. Tuo tarpu faktiškai skolinamas daiktas, šiuo atveju pinigas, yra panaudojamas tuo būdu, kad jis yra sunaudojamas. Jo savininkas pasinaudoja ne jo jėga, bet *juo pačiu* kaip *tokiu.* Todėl tiktai jį ir turi grąžinti be jokio dar kitokio mokesčio. *Pinigo nevaisingumas yra pirmoji prielaida, kuria rėmėsi procentų draudimas.*

Antroji prielaida yra darbo pirmenybė prieš kapitalą. Patristikos ir vidurinių amžių metu buvo nemaža turtingų žmonių. Bet kad šitie žmonės dar labiau turtėtų be darbo, tai buvo nesuprantama ir moraliai neleidžiama. Galima buvo savo turtais prekiauti ir tuo būdu juos dar padidinti, galima juos buvo įdėti į kokią nors įmonę ir paskui iš

[12] Plg. S. Th., 2, 2ae, q. 78, a. 1.

jos pelnyti. Bet kiekvienas šitas žygis reikalavo *darbo. Pelnas tik iš darbo buvo pagrindinis ano meto ekonominis ir moralinis dėsnis.* Naujų ekonominių gėrybių galėjo sukurti tik darbas, o ne negyvas kapitalas. Turtėjimas iš procentų buvo laikomas tinginystės ženklu, todėl neleidžiamas ir net baudžiamas. Šv. Tomas aiškiai sako: „Imti procentus už skolinamus pinigus yra neteisinga, nes čia parduodama tai, ko nėra. Tuo būdu atsiranda nelygumas, kuris priešinasi teisingumui... Todėl kaip kiekvieną neteisingai įgytą daiktą žmogus turi grąžinti, taip turi grąžinti ir pinigus, įgytus procentų ėmimu“ [13].

Bet nuolatos progresuojanti kapitalistinė dvasia ir vis labiau besiformuojanti kapitalistinė santvarka šitą griežtą Bažnyčios nusistatymą procentų atžvilgiu stengėsi sušvelninti. Į kazuistiką linkę moralistai ieškojo tokių titulų, kurie pateisintų faktišką procentų ėmimą ir kurie išgelbėtų žmogų nuo nuodėmės ir nuo bažnytinių bausmių. Pagrindą tokiems titulams davė jau ir scholastikų žinomas skirtumas tarp *grynos paskolos* ir *investuoto kapitalo.* Jeigu kas nors skolina pinigus grynai *paskolos* titulu, jis juos atiduoda skolininko nuosavybėn visiškai nesirūpindamas, ką jis su jais darys. Skolininko minimi motyvai yra šiuo atveju tik tam, kad paskolos greičiau gautų. Bet galima pinigus skolinti ir taip, kad jų savininkas įeina į kokį nors veikimą *kaip dalininkas,* kitaip sakant, kad jis šiuos pinigus kur nors *investuoja kaip kapitalą.* Tokiu atveju jis nenustoja būti šių pinigų savininku, ir pinigai, investuoti į kokį nors daiktą ar darbą, ir šį daiktą ar darbą padaro daline pinigų skolintojo nuosavybe. Štai dėl ko tokiu atveju procentai buvo leidžiami, nes tikrumoje čia buvo ne procentai, bet *pelno dalis,* kurią davė investuotais pinigais pagamintas daiktas. Šitą skirtumą tarp grynos paskolos ir investuoto kapitalo, tarp gryno procento ir pelno dalies labai gerai žino ir šv. Tomas. Bet jis reikalauja, kad šitas investuotas kapitalas vyktų tam tikros *sąjungos* pavidalu tarp skolintojo ir skolininko: per modus societatis cuiusdam [14]. Iš kitos pusės, čia taip pat reikalaujama, kad kapitalą investavęs žmogus *aktyviai* da-

[13] Ibid.

[14] Ibid., a. 2, ad. 8.

lyvautų jojo vaisingume ir tik tuo būdu pasidarytų *vertas* pelno dalies. Jeigu jis laikosi nuošaliai, jeigu jis nerizikuoja, jis buvo laikomas paprastu skolininku ir neturėjo teisės imti dalies pelno, nes ši dalis jau būtų buvusi grynas procentas. Šitas faktas dar ryškiau rodo, kiek pelnas buvo susijęs su darbu ir kiek pats kapitalas kaip toks buvo laikomas nevaisingu.

Vis dėlto investuoto kapitalo sąvoka greitai pažadino mintį, kad juk kiekvienas skolininkas į savo skolinamus pinigus galįs žiūrėti kaip į investuojamą kapitalą. Ar tikrumoje žmogus, kuris pinigus skolina, juos panaudos savo pelnui, ar gal tik būtiniausiam reikalui, skolintojui buvo nesvarbu. Jam tik rūpėjo, kad į savo duodamą paskolą jis galįs žiūrėti kaip į investuojamą kapitalą ir todėl iš anksto arba vėliau reikalauti vad. „pelno dalies". Tuo būdu visų pirma procentų ėmimas kaip tik ir pradėjo būti pateisinamas savotišku titulu, kuris buvo vadinamas „lucrum cessans", vadinasi, toks pelnas, kurio nustojama skolinant, nes kiekvienas skolintojas galįs pelno turėti investuodamas savo pinigus kur nors kitur.

Antras svarbesnis titulas buvo vad. „damnum emergens", vadinasi, skriauda arba nuostolis, kuris atsirasdavo dėl paskolos. Todėl šiai skriaudai arba nuostoliui padengti kaip tik ir buvo reikalaujamas tam tikras procentas nuo paskolos. Šitas titulas, jeigu jis yra *realus,* gali būti pateisinamas. Iš tikro, jeigu kas nors, skolindamas pinigus, turi *tikro* nuostolio, jis gali reikalauti, kad šitas nuostolis būtų padengtas to, kuriam pinigai yra skolinami. Bet nesunku suprasti, kad tokiu atveju nuostolio padengimas yra visai kas kita negu grynas procentas. Nuostolio padengimo titulu procentas gali būti imamas už *realią* skriaudą, o ne už fiktyvią arba tik už galimą. Tuo tarpu šio titulo vardu kiekvienas galėjo procentus imti ir faktiškai imdavo. Šv. Tomas griežtai pasisako prieš „lucrum cessans" titulą, bet neneigia „damnum emergens" titulo, jeigu tik šitoji skriauda yra reali.

Šalia šių dviejų titulų, reikia paminėti dar ir trečią, kuris procentų etikoje buvo pripažintas, būtent *atlyginimas už patarnavimą* —„recompensatio servitiorum". Šitas titulas kilo iš to, kad skolininkas, būdamas dėkingas už

paskolą, skolintojui duodavo dovanų daiktais, o paskui ir pinigais. Šitos dovanos, kaip dėkingumo ženklas, vėliau pradėjo virsti atlyginimu už suteiktą patarnavimą skolinant pinigus. Tai buvo taip pat labai gera priedanga procentams, ir šiuo titulu jie dažniausiai būdavo imami privatinių asmenų. Šv. Tomas, kalbėdamas apie dovanas už paskolą, pastebi, kad jeigu kas priima šitas dovanas sutarties aiškios ar tik nujaučiamos (ex pacto tacito vel expresso) titulu, taip lygiai nusideda, kaip ir procentus imdamas. Bet jeigu jis iš tikro į šitas dovanas žiūri tik kaip į dėkingumo išraišką ir jeigu jis jų nereikalauja materialiniais daiktais, kurie pinigais gali būti matuojami, jis nuodėmės nepadaro. Šv. Tomas leidžia reikalauti atlyginimo tik tokiais daiktais, kurie pinigine verte negali būti matuojami, kaip meile, dėkingumu ir t. t.[15]

Tai yra titulai, kurie vėliau katalikų etikoje buvo pripažinti leistinais. Šalia jų, dar buvo ir tokių, kurie apgaulės būdu versdavo skolintoją sumokėti procentus, pav., mokėjimas kitokiomis monetomis negu skolinama, kad tuo būdu susidarytų skirtumas skolintojo naudai, arba pažymėjimas sutartyje didesnės sumos, negu faktiškai skolintojas gaudavo. Šitie titulai moralistų buvo laikomi nuodėmingais, nes jų nemoralumas jau yra per daug aiškus.

Tokiu būdu principinis Bažnyčios nusistatymas, kurio ji niekados neišsižadėjo, buvo praktinių kazuistikos išvedžiojimų aptemdintas ir dažnai paliktas be gyvenimiškos reikšmės. Jeigu ankstesnieji amžiai dar jausdavo sąžinės priekaištų dėl procentų ėmimo, tai mūsų dienomis niekas dėl jų nekvaršina galvos. Minėtas kanonų teisės nuostatas laikomas negyvenimišku ir sakoma, kad prie dabarties ekonominės santvarkos procentų ėmimas yra niekaip neišvengiamas. Taip kalba ir daro ne tik nekatalikai, kas yra jiems visai natūralu, bet ir katalikai, laikydami procentų draudimą atgyvenusiu dalyku.

Šitokį katalikų nusistatymą procentų atžvilgiu žadino ir palaikė ne tik auganti kapitalistinė ūkio sistema, bet ir pati Romos kurija finansinėmis savo operacijomis. Jau penkioliktojo šimtmečio viduryje oficialūs Bažnyčios

[15] Ibid., a. 2.

sluoksniai įsteigė savotiškų skolinamųjų namų, kurie buvo pavadinti charakteringai, bet kurių vardas slėpė gilią ir skaudžią ironiją: *montes pietatis*. Šių namų uždavinys buvo padėti platesniems sluoksniams apsisaugoti nuo skolintųjų išnaudojimo. „Montes pietatis" priimdavo pinigus saugoti ir juos skolindavo. Bet už skolinamus pinigus imdavo 8—15% daugiau negu mokėdavo už indėlius [16]. Vadinasi, pačių Bažnyčios atstovų, kurių žinioje šitie namai būdavo, procentai *praktiškai* buvo legalizuoti. Kai griežtesni moralistai skelbė Dievo vardu bausmes už procentų ėmimą, Romos kurijoje buvo daromos tokios finansinės operacijos, kurios primena mūsų dienų bankus ir biržas. Štai kaip J. Messneris vaizduoja Romos kurijos finansinį veikimą: „Neišvengiamas ūkinis ir kultūrinis išsivystymas pamažu įsiskverbė ir į Bažnyčią. Didėjant valdymo ir kultūros reikalams, kurija buvo priversta pakelti mokesčius, ypač dvasininkijai. Pinigų įvairumas, reikalas juos keisti, pervežimo Romon sunkenybės, piniginių transportų pavojingumas pakišo mintį pinigų pergabenimą atiduoti pirkliams. Bet greitai pirklių vietoje atsistojo bankininkai. Italų bankai ankstyvojo kapitalizmo metu gavo galingos paramos iš kurijos mokesčių. Didėjant piniginiams reikalams, kurija turėjo ryžtis imti iš bankininkų avanso, vadinasi, paskolos, garantuodama savais mokesčių pinigais. Tuo pačiu ji turėjo prisiimti pareigą mokėti procentus, nes mokesčių plaukimas ir pinigų pergabenimas į Romą buvo susijęs su didele rizika. Ankstyvojo kapitalizmo metu popiežiaus finansuose veikliai dalyvavo italų pirkliai ir bankininkai, vėliau jų vietą užėmė vokiečių pirkliai, ypač Fuggeriai, taip pat ir Welseriai. Jokūbui Fuggeriui net pavyko kai kurį laiką nurungti italus. Nuo 15 šimtmečio pabaigos Romoje Fuggeriai turėjo savą įstaigą. Popiežiaus finansų organizacija Fuggerių buvo taip tvarkoma: aukštesnieji ir žemesnieji dvasininkai Romai skirtus pinigus sumokėdavo Fuggerių įstaigoms Vokietijoje, Vengrijoje, Lenkijoje ir Švedijoje. Beneficijų mokesčiai ir atlaidų pinigai taip pat eidavo į šias vietas. Bet tiesioginis pinigų siuntimas Romon buvo išimtis. Fuggeriai įnašus persiųs-

[16] Plg. *Josef Kulischer*. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte, I, 350—351 p.

davo vekseliu (tai savotiškas dokumentas išmokėti, labiau panašus į čekį negu į mūsišką vekselį) savo įstaigoms Romoje nurodydami, kiek kurijai reikia išmokėti“ [17]. O. Schillingas, kalbėdamas apie keliamą klausimą, kiek Romos kurija prisidėjo prie kapitalizmo, sako, kad „šitoji įtaka (Romos kurijos.— *A. M.*) galima ramiai prileisti. Tam tikras bankas išmokėdavo tam tikrą pinigų sumą ir gaudavo teisę rinkti kurijos mokesčius; bankas iš to gerai pelnydavo. Visų pirma čia didelės reikšmės turėjo Florencijos bankai, vėliau Fuggeriai. Kai kuriais savo reikalavimais kurija per toli nuėjo; galima jai prikišti, kad ji tokiomis priemonėmis sukūrė puikią Renesanso Romą...“ [18] Paskutinis Schillingo sakinys yra truputį ironiškas tiems, kurie šitas priemones, kurijos vartotas, peikia. Niekas negali neigti, kad Romos kurijos operacijos kultūrai, ypač menui, buvo labai reikšmingos. Renesanso Roma buvo iš tikro kurijos sukurta. Bet, iš kitos pusės, taip pat reikia pripažinti, kad krikščioniškajai dvasiai ekonominėje srityje skatinti šitos priemonės nebuvo laimingos. Kurijos piniginės operacijos neprisidėjo prie to kilnaus kai kurių moralistų žygio, kuriuo jie stengėsi išgelbėti nukrikščionėjantį žmogaus ūkį. Pelnas be darbo, pinigas iš pinigo įsiskverbė į dorinę žmonių sąmonę ir praktikoje buvo legalizuotas.

b. Procentų teisinimas ir jo kritika

O. Schillingas, kalbėdamas apie procentus, pastebi, kad „modernieji ekonomistai nesprendžia, kaip senieji procentų teoretikai, ar procentų ėmimas yra leistinas, jie tik klausia, kodėl jis yra leidžiamas; jie be niekur nieko suponuoja jų leistinumą“ [19]. Vis dėlto šiandien, kada kapitalistinė sistema pradeda judėti pačiuose savo pagrinduose, mes drįstame iškelti seną klausimą, ar iš tikro procentų ėmimas yra leistinas ir ar šiandieninė procentų praktika moraliai yra pateisinama?

---

[17] Die soziale Frage der Gegenwart, 30 p.
[18] Kath. Wirtschaftsethik, 51—52 p.
[19] Katholische Wirtschaftsethik, 188 p.

Visų pirma keletas pastabų dėl senųjų minėtų titulų, kuriais procentų ėmimas praktiškai yra legalizuojamas. Titulas „lucrum cessans", kaip minėjome, gali būti pateisintas. Bet jam reikia tam tikrų sąlygų: 1) duodama paskola turi būti aiškaus investuojamojo kapitalo pobūdžio; šitas aiškumas reikalingas tiek skolininkui, tiek ir skolintojui; 2) skolintojas turi aktyviai dalyvauti valdyme daikto arba įmonės, į kurią kapitalas yra investuotas. Jeigu šitų sąlygų nėra, jeigu pinigai ne faktiškai investuojami, bet tik *galimi* kur nors kitur investuoti, jeigu skolintojas aktyviai nedalyvauja daikto arba įmonės valdyme, jo titulas „lucrum cessans" yra tiktai fiktyvus ir paimti procentai neva pelno pavidalu yra tikri procentai už paskolą kaip tokią, vadinasi, neleistini.

Jeigu taikyti šitą titulą mūsų dienų paskoloms, nė viena sąlyga čia netinka. *Mūsų dienomis kapitalas yra investuojamas atskira ir aiškia sutartimi.* Šita sutartis nėra paskolos sutartis, nes visų pirma kapitalo investuotojas rizikuoja savo pinigais, kurie gali žlugti, jeigu įmonei nesiseks. Toliau, investuotojas aiškiai yra daikto arba įmonės didesnis arba mažesnis savininkas, kuris aktyviai rūpinasi josios augimu. Tuo tarpu kas mūsų dienomis procentus norėtų teisinti minėtu titulu, niekaip negalėtų įrodyti, kad jis yra kur nors investavęs kapitalą taip, kaip dabar paprastai yra investuojama. Jeigu šiandien bankas skolina pinigus, ar jis gali pasiteisinti investavęs kapitalą, dažnai net nežinodamas, kam tie pinigai bus panaudoti, kokį jie duos pelną, ir visiškai nesirūpindamas įmone, jeigu tikrumoje pinigai ir buvo įmonei panaudoti. Bankas taip pat nerizikuoja, nes, reikalaudamas garantijų, jis apsidraudžia nuo bet kokių eventualumų. Bankas anaiptol net neturi intencijos dalyvauti neva investuoto kapitalo pelno pasidalinime. Titulas „lucrum cessans" mūsų dienomis paskoloms visiškai netinka, nes kapitalas dabar yra investuojamas visai kitokiu būdu ir kitokiomis sąlygomis negu paskola. Šitas titulas dabar yra tik fiktyvus, tik grynai formalinis. Jis reikalauja dalies tokio pelno, kurio nėra, bet kuris *galėtų* būti, jei... Bet šitas „jeigu" dažnai yra nerealus ir daugeliu atvejų neįvykdomas. Imti tad dalį nuo nerealaus ir nesamo pelno, kurio dažnai, pav., ūkininkų

gyvenime, net iš viso nesama, nes šitie žmonės skolinasi tik savo reikalui, yra moraliai nepateisinamas dalykas.

Tas pat yra ir su titulu „damnum emergens". Ir jis yra pateisinamas, jeigu skriauda yra *reali*. Nuostolis turi būti atlygintas. Bet mūsų laikų santvarkoje šitoks nuostolio padengimas vėl yra atliekamas specialiomis sutartimis ir specialiais aktais. Paskolos pobūdžio tokiose sutartyse nėra. Jeigu kas imtų procentus dėl to, kad apsisaugotų nuo *galimo* nuostolio, šitie procentai būtų *garantijos* pobūdžio ir turėtų būti grąžinami, jei nuostolio faktiškai nebuvo. Tuo tarpu dabar imami procentai, jeigu jie teisinami minėtu titulu kaip atlyginimas už grynai fiktyvų nuostolį arba už galimą, yra negrąžinami. Čia skolininkas padengia savo turtu tai, ko iš tikrųjų nėra. Jeigu procentai būtų tik nuostolių padengimas, skolintojai nepraturtėtų. Kapitalo sukrovimas iš procentų aiškiai rodo, kad „damnum emergens" yra fiktyvus titulas ir kad jis mūsų finansinei santvarkai yra nepritaikomas. Kokia prasme galima kalbėti apie nuostolio padengimą bankiniuose procentuose?

Dar didesnis fariziejiškumas kyšo pro trečiąjį titulą „recompensatio servitiorum". Atlyginti už patarnavimą galima tik tada, kai šitas patarnavimas yra atliekamas kokios nors institucijos tarnautojo. Pavyzdžiui, jei būtų tokie modernūs „montes pietatis", kurie skolintų pinigus be procentų ir kuriems reikėtų personalo. Tuomet personalo algoms jie galėtų imti tam tikrą procentą. Tai iš tikro būtų atlyginimas *už patarnavimą,* už tą darbą, kurį tarnautojas atlieka visuomenės gerovei. Tuo tarpu dabar jeigu kaimynas kaimynui ištraukia iš kišenės šimtą litų ir paskolina, ar gali jis kalbėti apie atlyginimą už patarnavimą? Jis gali už tai reikalauti dėkingumo, bet ne atlyginimo. Tas pat yra ir su bankais. Bankų imamas procentas yra kur kas didesnis, negu reikalinga tarnautojų algoms. Bankų pelnas iš procentų eina į atskirų asmenų kišenes, ir *tai yra pelnas be jokio darbo.* Kas turi sveiką moralinę nuojautą, šito titulo fiktyvumą gali lengvai suvokti.

Visi tad senieji titulai yra grynai formaliniai. Kai tik jie yra taikomi paskolai, jie netenka realinio turinio ir tampa grynomis galimybėmis arba fikcijomis. Bet už fikcijas arba už galimybes negalima imti mokesčio. Kitais

atsitikimais šitie titulai yra reikšmingi ir praktikoje pritaikomi. Bet paskolų atveju jų realumas nyksta, ir jie virsta tik kazuistikos priemone sąžinei nuraminti.

Moderniaisiais laikais procentų ėmimas yra grindžiamas kitokiais motyvais. Katalikai ekonomistai, laikydamiesi principinio Bažnyčios draudimo imti procentus *kaip procentus už gryną paskolą — ratione mutui,* pripažįsta, kad pinigas kaip toks yra nevaisingas, kad jis yra sunaudojamas daiktas ir todėl šalia sumos negali būti dar reikalaujama savotiška nuoma. *Pinigas yra skolinamas, bet ne išnuomojamas.* Todėl procentai nuo pinigo, kaip nevaisingo daikto, negali būti imami. Modernieji ekonomistai užtat stengiasi įrodyti, kad pinigas yra vaisingas tuo būdu, jog jis yra kapitalo pobūdžio. Kapitalu šiandien yra vadinamas turtas realių ekonominių vertybių pavidalu, pav., namai, žemė, įmonė ir t. t. Šitie daiktai arba šitos ekonominės vertybės yra vaisingos, todėl jos gali būti išnuomojamos ir už jų panaudojimą gali būti imamas tam tikras mokestis. Jeigu tad pinigas gali būti priskirtas šitų ekonominių vertybių kategorijai, vadinasi, ir už jo panaudojimą galima imti mokestį. J. Messneris todėl ir sako, kad „pinigas ir kapitalas yra skirtingi daiktai. Banknotas arba moneta, suprantama, yra nevaisingi... Bet nuo pinigo kaip grynos mainų priemonės reikia skirti pinigą kaip kapitalo dispoziciją, vadinasi, kaip galią valdyti gamybos priemones, kurios už pinigus yra perkamos“ [20]. Dažnai todėl ir procentų ėmimas yra apibrėžiamas kaip mokestis už kapitalo naudojimą.

Bet ar iš tikro yra realus skirtumas tarp pinigo kaip mainų priemonės ir pinigo kaip „kapitalo dispozicijos“? Ar pinigo skolinimas iš tikro yra kapitalo naudojimas? Kad už pinigus yra įsigyjamos gamybos priemonės, tai visai tiesa. Bet kad šitos gamybos priemonės jau yra *nebe pinigai,* tai taip pat ne mažesnė tiesa. Dar didesnė yra tiesa, kad pinigų jau nebėra, kai yra gamybos priemonės, kitaip sakant, *kapitalo įsigijimas reikalauja pinigus išleisti, juos sunaudoti, o ne tik paprastai panaudoti kaip kokį įrankį.* Pinigas nieku būdu neturi įrankio charakterio. Jei-

[20] Op. cit., 104 p.

gu tad kapitalu yra laikomos realios ekonominės vertybės, tai pinigas jokia prasme tokia vertybė nėra. Pinigas, kaip jau buvo sakyta, yra alegorinė sutartinė vertybė. Šituo savo alegoriniu pobūdžiu jis visados yra ir bus tiktai mainų priemonė. Iš esmės nėra jokio skirtumo, kai už litą nusiperki dešimtį kiaušinių ir juos suvalgai ar už milijoną nusiperki mašinų ir įsirengi fabriką. Ir vienu, ir antru atveju čia yra mainai: už sutartinę vertybę yra gaunama reali vertybė, arba kapitalas. Todėl Messnerio daromas skirtumas tarp pinigo kaip mainų priemonės, kuri yra nevaisinga, ir pinigo kaip kapitalo dispozicijos, kuri yra vaisinga, yra nerealus: tai yra tik sąvokinis skirtumas. *Pinigas visados yra mainų priemonė ir niekados negali būti vaisingas.* Vaisingas yra už pinigus įsigytas kapitalas. Bet ir pats Messneris pripažįsta, kad pinigas ir kapitalas yra ne tas pats dalykas. Už kapitalo naudojimą galima imti tam tikrą mokestį, bet ne už pinigo, nes jo naudojimas yra lygus sunaudojimui, ką modernieji ekonomistai yra praleidę pro akis. Pagrindinis principas, kad galima imti tiktai nuomą, lieka teisingas dabar, kaip teisingas jis buvo ir visais laikais. Tuo tarpu posakio „išnuomok man 100 litų" absurdiškumas parodo, kad pinigas niekados negali turėti nuomojamojo daikto charakterio, vadinasi, kad jis yra nevaisingas kaip toks, kaip nevaisingas yra kiekvienas sunaudojamas daiktas. Todėl pastangos pateisinti procentus kaip mokestį už kapitalo naudojimą taip pat nepasiekia savo tikslo. Jeigu aš skolinu žmogui 100 litų, kad jis nusipirktų arklį, ar aš galiu į šitą arklį žiūrėti kaip į mano kapitalo naudojimą, už kurį man turi būti sumokėta?

Ir vis dėlto procentai yra visuotinė mūsų amžiaus apraiška. Kapitalistinė sistema remiasi pinigo vaisingumu, ir panaikinus procentus šitos sistemos griuvimas būtų neišvengiamas. Štai dėl ko daugeliui ir atrodo, kad negalima kalbėti nė apie procentų nemoralumą, jeigu jie yra būtini dabartinės ekonominės sistemos santvarkai. Bet reikia daryti skirtumą tarp procentų kaip istorinio išsivystymo padarinio ir procentų kaip dorinės problemos. Doriniu atžvilgiu jie yra aiškiai *neleistini.* Bet istorija, nepaisydama dorovės dėsnių, taip suformavo mūsų gyvenimą, kad procentai daugeliu atvejų pasidarė neišvengiami. Jie mūsų

amžiuje yra *neišvengiama blogybė*. Bet blogybė negali niekados virsti gėrybe. Ji gali būti toleruojama kaip neišvengiama. Bet dorinė žmonių sąmonė ją turi kvalifikuoti *kaip blogybę* ir turi eiti prie josios panaikinimo. Jei su procentais grius ir kapitalistinė sistema — tuo geriau, nes ji visa yra paremta nežmoniškais principais. Procentų problema yra labai panaši į vergijos problemą. Bažnyčia vergiją toleravo ilgus amžius, liepdama vergams klausyti savo ponų. Bet niekados vergija nebuvo pripažinta geru dalyku. Ji buvo istorijos suformuota neišvengiama blogybė, todėl turėjo ateiti laikas, kada ji išnyko. Kas būtų kalbėjęs apie vergijos panaikinimą Cezario laikais, tam būtų buvę atsakyta, kad, ją panaikinus, sugrius visa socialinė santvarka. Šita santvarka ir sugriuvo, nes ji buvo atremta į žmogaus asmens nelygų vertinimą. Istorinis procentų pobūdis gali juos praktiškai padaryti neišvengiamais. Bet dorinis jų pobūdis turi vesti juos prie išnykimo, paskui kurį turi eiti ir visos kapitalistinės santvarkos žlugimas.

Katalikų įnašas į kapitalizmą, kaip matome, yra gana nemažas. Jie prisidėjo prie Europos dvasios pakrypimo į antropocentrizmą ir į egoizmą. Antropocentrizmas vedė į žmogų, o egoizmas socialinės santvarkos atrama padarė savąjį Aš, kuris pradėjo būti labiau vertinamas negu artimo asmuo. Šitoks pasikeitęs išvidinis nusistatymas pažadino pertekliaus legalizavimą, kaip pelno ūkio tikslą, ir procentų *praktišką* legalizavimą, kaip pelno ūkio priemonę. Dalyvaudami kapitalistinės santvarkos kūrime, katalikai nė nepajuto, kur jie atsidūrė, ir ilgai nesusivokė, kokios reikšmės visam pasauliui turi šitas jų neapdairumas. Apsvaiginti išviršiniu kultūriniu kapitalizmo spindėjimu, jie nepastebėjo, kad žmonijoje išseko religinis nusiteikimas, kad žmonės nusigręžo ne tik nuo Bažnyčios, bet ir nuo Dievo.

Iš kitos pusės, katalikai dažnai praktiškai yra susiję su kapitalizmu dėl to, kad jo atstovai ne kartą pagelbsti bažnytinėms ir apskritai katalikiškoms institucijoms. H. Rostas, gindamas katalikų ryšį su kapitalistine ūkio sistema, pripažįsta, kad „kapitalizmas kuria ne tik geležinkelius, garlaivius, architektūrą ir mašinas, bet jis taip pat atpa-

laiduoja milžiniškas pinigų sumas lavinimo bei mokymo tikslams, įvairių rūšių kultūrinėms įstaigoms, bibliotekoms ir kitiems dvasiniams reikalams. Jis taip pat duoda priemonių pasaulio misijoms Krikščionybės dvasioje“ [21]. Todėl nors kapitalizmas ir nesiderina su Krikščionybės socialiniais principais, katalikų praktikoje jis esti ginamas ir tvirtai jo laikomasi. „Kapitalizmo piktnaudojimas,— sako H. Simonas,— yra griežtai enciklikų atmestas. Bet Bažnyčia kapitalistų jėgoje randa tokios pagalbos, kurią jai neigia komunistinė bendruomenė. Ir štai visuose kraštuose katalikai, net ir labiausiai įsitikinę kapitalizmo neteisingumu, yra pastumiami į tam tikrą konservatinį nusistatymą, besirūpindami teisingais laikiniais Bažnyčios interesais“ [22]. Hic et nunc patiriama parama suklaidina katalikus, ir jie nemato, kas vyksta tolimoje perspektyvoje. Kad, pav., kapitalizmo parama misijoms yra iliuzija, parodo E. Fiedlerio minimas pavyzdys. Fiedleris sako, kad per 100 metų iš 83 milijonų Japonijos gyventojų pasisekė atversti tik 100 000. Tuo tarpu vienoje tik Vokietijoje per metus išstoja iš Bažnyčios 40 000 [23]. Nereikia užmiršti, kad dauguma šitų apostatų yra kapitalistinės dvasios ir kapitalistinės santvarkos aukos. *Niekas taip nestumia žmonių nuo Krikščionybės, kaip kapitalistinė katalikų dvasia.* Pasitikėjimas kapitalizmu yra didžiausia iliuzija, kokios tik kada nors katalikai buvo suklaidinti. Istorinis neapdairumas ir neryžtingumas savo dorovės principus taikyti ligi galo, pirmųjų amžių dvasios išblėsimas pastūmėjo katalikus į kapitalizmo pinkles, kuriose jiems teko ir dar teks skaudžiai kentėti. Bet istorinės pamokos ir didžiųjų popiežių paraginimai turėtų atidaryti akis ir pažadinti energijos, iš vienos pusės — grįžti prie tikrai krikščioniškųjų tradicijų, iš kitos — kūrybiškai nusiteikti socialinio bei ekonominio gyvenimo srityje ir bent savame bažnytiniame bendruomeniniame gyvenime ryžtis realizuoti naujos santvarkos principus.

---

[21] Die Kulturkraft des Katholizismus, 169 p. Paderborn, 1930.
[22] Les catholiques, la politique et l'argent, 32 p. Paris, 1936.
[23] Plg. Defenzyva ar ofenzyva?, II, 56 p. Kaunas, 1930.

Trečias skyrius

SOCIALINIAI PRINCIPAI

„Eiti į sunkias kovas yra krikščionių pareiga; sunkius nuveikti darbus yra pareiga tų, kurie, kaip geri Kristaus kareiviai, Jį arčiau seka".

Pijus XI

DARBO PRINCIPAS

1. Darbo vieta socialinėje santvarkoje

a. Darbas kaip ekonominis pagrindas

Ar žmogus buvo Dievo sutvertas ir paskui išvytas iš Rojaus, kaip moko Krikščionybė, ar pamažu išsivystęs iš gyvulio, kaip skelbia evoliucionizmas, bet tą momentą, kai jis atsidūrė šioje vargingoje žemėje, pirmas jo rūpestis buvo, *kuo jis išmis*. Pragyvenimas yra pirmykštis žmogaus reikalas. Nekultivuota žemė yra labai vaisinga, bet ji sava kūryba nepaiso žmogaus, ir todėl josios vaisiai dažnai kūnui netarnauja. Pirmykštis žmogus anaiptol nebuvo tinginys, kaip jį vaizduoja kai kurie romanų ar utopijų rašytojai. Tik fantazijoje galima svajoti, kaip Afrikos pigmėjas, gulėdamas ties savo palapinės durimis, ištiesia ranką ir skabo prinokusius maistingus vaisius. Tikrumoje šitas vargšas mažaūgis nuo ankstaus ryto ligi vėlyvo vakaro vaikšto su žmona po mišką ieškodamas, ar nenutvers kokio žvėrelio, o jinai raško rastus vaisius ir ravinėja valgomas šakneles. Pragyvenimo reikalai užima beveik visą pirmykščio žmogaus laiką. Etnologija teigia, kad tik kamieno kultūroje, kai individuali medžioklė virto organizuota aukštesniąja medžiokle, žmogui atsirado daugiau laiko kitiems reikalams. Būdamas savotiškas gamtos vaikas, pirmykštis žmogus visų pirma rūpinosi išlikti, nes gyvybės išlaikymas yra pagrindinis viso gamtinio gyvenimo dėsnis.

Kaip pragyvenimas buvo pirmykštis žmogaus reikalas, taip *darbas buvo pirmykštis žmogaus veikimas*. Pirmykš-

tis žmogus visų pirma norėjo valgyti, todėl visų pirma jis turėjo dirbti, nes ano meto sąlygomis pragyvenimas galėjo ateiti tik iš darbo. Pirmykščio žmogaus medžioklė anaiptol nebuvo poilsis, kaip mūsų dienomis. Tiesa, didelio jėgų įtempimo ji nereikalavo. Todėl ne be pagrindo ją W. Schmidtas vadina veikiau pramoga arba lengvu jėgų lavinimu [1]. Vis dėlto ją pavadinti pramoga galima tik išeikvotos energijos kiekio atžvilgiu. Šiaip ji buvo tikras darbas, turįs savo tikslą, vykdąs tam tikrą uždavinį, vykstąs sėkmingai arba nesėkmingai. Savo tikslingumu ir interesingumu ji esmingai skyrėsi kad ir nuo to paties pirmykščio žmogaus žaidimų. Nepasisekimas medžioklėje, gyvulių išnykimas iš gyvenamos apylinkės vertė žmogų kęsti alkį ir ieškoti geresnės vietos. Pragyvenimo pobūdis apsprendė ir darbo pobūdį. Bet būtų klaida manyti, kad pirmykščiais laikais žmogus galėjo pragyventi be darbo. Tokia privilegija atsirado tik mūsų amžiuje. Tik mūsų ekonominėje santvarkoje galima dirbti ne dėl reikalo, bet dėl pelno, arba ir visiškai nedirbti. Tuo tarpu „vienas iš charakteringiausių pirmykštės ekonomijos bruožų,— sako R. Thurnwaldas,— yra nebuvimas bet kokio noro pelnyti iš gamybos arba iš mainų... Individai nesistengia įsigyti turto; jiems svarbu tiktai konkreti darbo arba objekto nauda“ [2]. Darbas anais laikais buvo ir liko bendras žmonijos įstatymas.

Štai kodėl yra sakoma, kad darbas yra ekonominis socialinės santvarkos pagrindas. Visos socialinio gyvenimo gėrybės yra sukuriamos tik darbu. Jeigu šiandien yra žmonių, kurie gali gyventi ir be darbo, tai tikrumoje jie naudojasi kitų darbo vaisiais. *Darbas yra pirmutinis žmogaus veikimas, kuriuo yra padedamas materialinis pagrindas žmogiškajai visuomenei.* Štai kodėl N. Berdiajevas ir sako, kad „krikščioniškajai ekonomikai pagrindinė problema yra darbo problema“ [3]. Tik dirbdamas žmogus gali išmisti, ir tik išmisdamas žmogus gali gyventi ir kurti socialinę santvarką. Alkis padaro žmogų individualistą ir plėšrų. Jis ne tik griauna dvasines vertybes, kaip religiją, mokslą, meną, bet jis taip pat naikina žmoguje socialinį nusiteiki-

[1] Völker und Kulturen, III, 191 p. Regensburg, 1924.
[2] L'Economie primitive, 20 p.
[3] Le Christianisme et la lutte des classes, 69 p.

mą. *Žmogus yra animal sociale tik tada, kai jis yra bent pakenčiamai sotus.* Mūsų laikai šitą mintį patvirtina labai gražiai. Su plačiųjų masių pragyvenimo sunkėjimu ėjo ne tik religijos, mokslo, meno smukimas šitose masėse, bet sykiu ir jų nutolimas nuo žmogiškosios bendruomenės reikalų. Mes labai dažnai prikaišiojame darbininkams individualizmą ir net egoizmą. Bet mes nematome, kad šitas egoizmas yra alkio išaugintas. Žmogus, kuris neturi darbo ir todėl neturi pragyvenimo, negali rūpintis visuomene. Gyvybė yra individuali ir individualiai turi būti išlaikoma. Gyvybė nori veikti, nori skleistis, nori augti, vadinasi, nori dirbti, maitintis ir gyventi. Tik tada, kai ji yra patenkinta, kai dvasiai yra padėta atrama kūne, tik tada šitoji dvasia gali apsireikšti ir šalia kūno. Darbas yra ne tik ekonomijos, bet ir viso gyvenimo pagrindas. Jis yra pirmoje eilėje ekonominis pagrindas. Ekonominės problemos sprendimas eina per tinkamą darbo supratimą ir įvertinimą.

b. Darbas kaip dvasinis pagrindas

Kapitalizmas žlunga dėl to, kad ekonominę sritį jis atitraukė nuo žmogaus. Ekonominė kultūra iš esmės yra reikalo kultūra. Jeigu kitas kultūros sritis, kaip mokslą, meną, mes kuriame objektyviam tikslui, kuris nuo žmogaus nepriklauso, ir jeigu šitų kultūros sričių prasmė glūdi jose pačiose, tai ekonominės kultūros tikslas yra žmogus, ir ekonominės kultūros prasmė išsisemia žmogaus reikalų patenkinimu. „Žmogus,— sako H. Peschas,— nuosekliai yra ūkio subjektas ir tikslas. Visur jis yra gamtos jėgų viešpats, viešpats daiktų pasaulio, kuris duoda jo veikimui objektų, priemonių ir sąlygų... Net ir paprasčiausias darbininkas dalyvauja kaip subjektas ūkiniame žmogaus gyvenime, jis visados lieka ūkinio veikimo subjektas ir tikslas“ [4]. Kapitalizmas, pavertęs darbininką grynu ūkio objektu, prasilenkė su pagrindiniu ekonominio gyvenimo paskyrimu ir todėl teisėtai susilaukė pasmerkimo, kuris mūsų dienomis apsireiškė įvairių krizių pavidalu ir kurio vykdytoją jis rado komunizmo sistemoje. *Neišvengiamai turi*

[4] Nationalökonomie, II, 215 p. Freiburg i. Brs., 1922.

žlugti kiekviena ekonominė sistema, kuri prasilenkia su žmogumi, nes ji tuo pačiu prasilenkia ir su savo pašaukimu.

Tenkindama žmogaus reikalus, ekonominė kultūra padeda pagrindą ne tik žmogui išlikti, bet ir jam išsivystyti. Aukštesni kultūros laipsniai galima pasiekti tik tada, kai yra bent minimaliai išsiskleidusi ekonominė kultūra. Kol ūkinis gyvenimas pasilieka labai primityviame laipsnyje, tol jis atima per daug laiko ir energijos, kuri reikalinga dvasinėms kultūros sritims tobulinti. Kaip didelis perteklius pastūmi žmogų į dvasinį ištižimą, taip lygiai didelis skurdas užgniaužia aukštesnius dvasios nusiteikimus. „Turto ir gyvenimo apsirūpinimo minimumas,— sako E. Mounier,— yra būtinas, kad dvasia ir siela galėtų išsivystyti. ... Žmogaus kova su skurdu ir su niekad nesibaigiančiais kitos dienos rūpesčiais yra taip slegianti, kad ji gniaužia visą dvasinį gyvenimą ir jį jau užuomazgose uždusina“ [5]. Tuo tarpu normaliai imant, šitie rūpesčiai ir skurdas mažėja tada, kai ekonominė kultūra tobulėja. Jeigu mūsų dienomis pasidarė atvirkščiai, tai čia kaltas ne pats principas, bet ekonominės kultūros netikusi kryptis. Bet bendras dėsnis, kad ūkis parengia sąlygas aukštesnėms kultūros lytims, yra teisingas.

Dvasinis žmogaus gyvenimas reikalauja, kad jis būtų kuo labiausiai atpalaiduotas nuo fizinių reikalų. Dvasios išsilaisvinimas nuo kūno yra laisvės ir kūrybos pagrindas. P. Alsbergas įrodinėja, kad visas žmonijos išsivystymas kaip tik eina šito išsilaisvinimo kryptimi, kad žmogaus evoliucijos principas yra kūno išskyrimas įrankio pagalba [6]. Tuo tarpu visų pirma šitas kūno išskyrimas įvyksta ekonominėje kultūroje. Įrankis, kuris padeda žmogui atsipalaiduoti nuo gamtos būtinumo, pirmoje eilėje yra panaudojamas ekonominiam reikalui. Ekonominė kultūra išlaisvina kūną nuo nuolatinio susirišimo su fiziniais reikalais. Etnologija mums aiškiai rodo, kad aukštesnio kultūrinio gyvenimo laipsnių pirmykštis žmogus pasiekė tik tada, kai pasikeitė jo ekonominė kultūros forma, kai jis iš

[5] Vom kapit. Eigentumsbegriff, 63—64 p.

[6] Das Menschheitsrätsel, Wien, 1937.

pasisavinamojo ūkio perėjo prie organizuotos medžioklės, prie augmenų ir gyvulių auginimo. Taip buvo žmonijos pradžioje, taip buvo visais laikais, taip yra ir šiandien. Kaip subjektyvus dvasinis žmogaus tobulėjimas reikalauja patenkinamo fizinio išsiskleidimo, taip lygiai objektyvios kultūros pasistūmėjimas aukštyn reikalauja patenkinamo ūkinio išsivystymo. *Objektyvinė kultūros dvasia turi tokių pat santykių su ūkiu, kokių žmogaus siela turi su jojo kūnu.* Kūnas nėra sielos priežastis, kaip mano materialistinė antropologija, bet tik atrama ir sąlyga. Ūkis nėra kultūros priežastis, kaip mano marksistinė kultūros filosofija, bet tik materialinis pagrindas. Bet kaip skurdžiame kūne siela veikia skurdžiai, taip ir skurdžiame ūkyje kultūra skleidžiasi tik labai pamažu ir labai menkai. Primum vivere yra pagrindinis žmogaus gyvenimo reikalavimas.

Ankštas ekonominės kultūros ryšys su aukštesniu dvasiniu gyvenimu parodo, kad darbo prasmė neišsisemia tik tuo, kad jis sudaro ekonominį socialinės santvarkos pagrindą. Darbas socialinei santvarkai tiesia ne tik ekonominius pamatus, be kurių ji negalėtų būti, bet sykiu jis jai parengia ir dvasines sąlygas, be kurių ji negalėtų tobulėti. *Darbas yra ir dvasinis socialinės santvarkos pagrindas.* Be paprastos, pasakytume, kasdieninės, prasmės, darbas slepia savyje ir aukštesnę prasmę, kuri tampa socialinio gyvenimo jungtimi. Žiūrint kasdieninėmis akimis, darbas pirmoje eilėje yra skiriamas žmogui išmisti. Pragyvenimas čia yra artimesnis ir tiesioginis darbo tikslas. Tai yra ekonominė darbo pusė, kuri yra labiausiai apčiuopiama ir labiausiai reali. Šitas darbo momentas kaip tik ir kildina ekonominę kultūrą. Bet jeigu ekonominė kultūra tarnauja kaip atrama aukštesnei dvasinei kultūrai, tai tuo pačiu ir darbas galutinėje sąskaitoje siekia ne tik gryno pragyvenimo, bet jis siekia aukštesnių kultūros laipsnių. Tobulindamas ekonominį žmogaus gyvenimą, darbas atpalaiduoja žmogaus dvasią nuo fizinių reikalų ir įveda ją į aukštesnes kūrybos sritis. Dar daugiau, pats darbas, kaip netrukus matysime, dalyvauja šitoje kūryboje, prisidėdamas prie aukštesnės kultūros ir įsijungdamas į josios sferą.

Čia mes kaip tik užčiuopiame dvasinę darbo pusę, ku-

ri yra net daug gilesnė ir daug svarbesnė negu ekonominė pusė. Giliausia prasme dirbąs žmogus ne tik kuria sau materialinį pagrindą, bet sykiu kuria jau ir aukštesnę dvasinę kultūrą kartais tiesioginiu, kartais netiesioginiu būdu. Dvasinės kultūros kūryba yra objektyvinis žmonijos paskyrimas. Žmogaus misija šiame pasaulyje baigiasi tuo, kad jis įneša savo dalį į bendrą kultūros lobyną. Bet kelias į šitą lobyną eina tik per darbą. Žmonijos istorija yra panaši į knibždantį skruzdėlyną, kuriame kiekvienas vabalėlis dirba skyrium, bet vienas bendras tikslas jungia juos visus, ir iš visų jų darbų išauga nuostabus statinys. Taip yra ir su žmonėmis. Dirbantieji asmenys dažnai manosi dirbą tik savo kūno reikalui. Tuo tarpu aukščiau šitų reikalų švyti vienas bendras didžiulis tikslas — visuotinė žmonijos kultūra, kurios kūryboje kiekvienas dalyvauja tegul ir labai smulkiais savo darbeliais. Šalia kultūros proceso lieka tik tie, kurie nedirba. *Darbo įsijungimas į kultūrinę kūrybą yra giliausia jojo prasmė ir galutinis jojo pateisinimas.* Kai šitoji prasmė pasidaro sąmoninga, kai dirbąs žmogus suvokia, kad jis savo veikimu prisideda prie kultūros rūmo statymo, jis visai kitaip pergyvena ir tuos, kurie dirba sykiu su juo. Bendras dalyvavimas kultūrinėje kūryboje sujungia žmones išvidiniais ryšiais ir kuria tarp jų ankštą solidarumą. Čia žmogus pajaučia, kad savo darbe jis nėra izoliuotas, kad jis dirba ne tik sau, kad jo darbas nepasilieka tik ankštų jo individo reikalų sferoje, bet kad jis pralaužia asmenines sienas ir tampa reikšmingas visai žmonijai. Niekas žmonių taip nesuartina vieno su kitu, kaip aukštesnės darbo prasmės suvokimas. *Žmogus giliausia prasme yra animal sociale tik tada, kai jis dirba ir kai jis supranta, kam jis dirba.*

Štai kodėl darbas yra ne tik ekonominis, bet ir dvasinis socialinės santvarkos pagrindas. Darbas sukuria bendruomenę tuo būdu, kad kiekvienas narys čia jaučiasi realizuojąs savo veikimu vieną bendro didžiulio uždavinio dalį, jaučiasi už ją atsakingas. Ir juo kultūra kyla aukščiau, tuo darbo galutinė prasmė aiškėja ir tuo labiau žmogus reikalauja darbo. Jeigu pirmykštėje kultūroje darbe dar persvėrė ekonominė jojo pusė, tai mūsų laikais pirmenybė vis labiau yra atiduodama dvasinei pusei. Šiuo metu dar-

bas vis labiau tampa dvasine problema. Mūsų laikų žmogus nori dirbti ne tik dėl to, kad aprūpintų savo fizinius reikalus, bet ir dėl to, kad dalyvautų visuotinėje žmonijos kultūroje. Nedarbą mūsų amžiaus žmogus pergyvena kaip išskyrimą iš bendro kultūros vyksmo, kaip savęs izoliavimą nuo visos žmonijos. Tai yra toks jausmas, kurio daugelis pakelti neįstengia. Šiuo atžvilgiu yra charakteringi princo Rohano žodžiai, kuriais jis vaizduoja darbo norą Europoje: „Nedarbas, kaip masinis fenomenas, parodė, kiek giliai Europos žmoguje glūdi noras veikti. Azijatas ar afrikietis gali ištisas valandas sėdėti toje pačioje vietoje ir žiūrėti į dangų. Tuo tarpu europiečiui bedarbiui nieko neveikimas yra didžiausias bandymas... Europietis negali ilgai ištverti nieko neveikdamas. Duokite azijatui ar afrikiečiui tokį nedarbo mokestį, koks yra duodamas Europoje, tuojau sustos visoks darbas, ir žmonės manys, kad žemėje atsidarė rojus. Tuo tarpu Europoje kyla revoliucijos, kai žmonės lieka be darbo, nes jie nori dirbti. Jeigu jie negali rasti darbo taikiu būdu, tuomet jie jėga įsiveržia į darbo vietas“ [7]. Iš tikro aukštoje kultūroje darbo noras yra visuotinis, nes čia žmogus daugiau ar mažiau jaučia aukštesnę savo darbo prasmę. Darbas giliausia savo esme yra socialinio gyvenimo dvasinė jungtis ir dvasinis pagrindas. Jis palaiko žmones vienoje organinėje bendruomenėje, jis suartina juos vieną su kitu, jis kuria tarp jų išvidinį solidarumą ir bendrą atsakingumą už pasaulio likimą.

Šitoji aukštesnė darbo prasmė turėtų būti žinoma kiekvienam darbininkui. „Žmogus yra darbininkas,— sako Berdiajevas,— ir jis turi žinoti, kodėl jis yra pasmerktas juo būti ir kur glūdi jo darbo prasmė“ [8]. Be aukštesnės darbo prasmės atskleidimo darbas pasidaro ne tik sunkesnis fiziniu atžvilgiu, bet dažnai nepakeliamas dvasioj. Vienas tik ekonominis aprūpinimas darbo nepateisina. Darbininkas, kuris visą gyvenimą dirba tiktai tam, kad pelnytų kasdieninės duonos, turi kelti revoliuciją, nes ekonominė darbo pusė jo nepatenkina. Darbininkas yra žmogus kūrėjas, kaip ir visi žmonės. Todėl jis turi žinoti ir jausti, ką ir kaip jis sukuria, kiek jis savo darbu dalyvauja visuotinėje kul-

[7] Schicksalsstunde Europas, 146—147 p. Graz, 1937.

[8] Le Christianisme et la lutte des classes, 72 p.

tūroje. Jeigu mūsų dienomis darbo problema yra iškilusi visu aštrumu, tai ne tik dėl to, kad ekonominė jo pusė buvo per maža paisoma, bet ir dėl to, kad dvasinė jojo pusė, aukštesnė darbo prasmė dar labiau buvo užmiršta ir paneigta. Darbininkas buvo padarytas automatu, kuris už pusiau sąmoningą savo veikimą gaudavo tik tokį atlyginimą, kad jo pakako badui atsiginti. Darbo nuasmeninimas ir dvasinės jo pusės nuslėgimas kiek galima žemiau padarė, kad šiandien darbas stovi socialinės problemos centre ir reikalauja labai radikalių reformų tiek ekonominiu, tiek dvasiniu atžvilgiu.

2. Kūrybinis darbo pobūdis

a. Kūryba kaip objektyvinis darbo paskyrimas

Darbas nėra kilęs iš vargo ar iš nuodėmės. Darbas yra pirmykščio kūrybinio žmogaus nusiteikimo išraiška. Apreiškimas mums aiškiai sako, kad žmogus buvo paskirtas apvaldyti žemei: subicite eam et dominamini *(Pr 1, 28)*. Bet šitas apvaldymas galėjo įvykti tiktai darbu. Toje pačioje Pradžios knygoje pasakojant, kas buvo prieš žmogaus atsiradimą, pastebima, kad „et homo non erat, qui operaretur terram" *(2, 6)*, vadinasi, nebuvo žmogaus, kuris dirbtų žemę. Kitaip sakant, žemė tarsi laukė savo kultūrintojo ir apdirbėjo. Todėl kai žmogus buvo sutvertas ir įkurdintas rojuje, jam tuojau buvo nurodytas prigimtasis jojo paskyrimas: „ut operaretur et custodiret illum" *(Pr 2, 16)*, kad savo gyvenamą vietą įdirbtų ir ją saugotų. Tai visa įvyko dar prieš žmogaus puolimą, kada vargas dar nebuvo žmogaus gyvenimo dėsnis ir kada nuodėmė savo prakeikimu dar neslėgė viso jojo veikimo. Todėl ir šv. Tomas, komentuodamas minėtą šv. Rašto vietą, pastebi, kad „tasai veikimas nebūtų buvęs vargingas, kaip po nuodėmės; jis būtų buvęs malonus dėl prigimties sugebėjimo galios" [9]. Vargas, kaip darbo akstinas, yra vėlesnis dalykas. Tik mes dirbame dėl vargo, kad jį pašalintume. Bet vargas darbui yra atėjęs iš viršaus. Jis yra visiškai pašalinis motyvas, nesu-

[9] S. Th., 1, q. 102, a. 3.

sijęs su darbo prigimtimi ir su objektyviniu darbo paskyrimu. Objektyvinis darbo paskyrimas glūdi visai kur kitur.

Darbas, kaip matėme, paties pasaulio Kūrėjo yra susietas su žemės apvaldymu ir josios pavergimu. Darbas dalyvauja šito apvaldymo prasmėje ir savo prigimtyje slepia jojo pobūdį. Kitaip sakant, *darbo giliausia prasmė gali būti suvokiama tik ryšium su pasaulio apvaldymo prasme.* Pasaulio apvaldymas ir jo pavergimas tikrumoje yra ne kas kita kaip jojo atbaigimas kurti. Dievas nepastatė žmogaus į statinę, atbaigtą tikrovę. Jis jį leido į tokį pasaulį, kuris dar nebaigtas, kuris nuolatos tampa, kuris reikalingas kūrėjo pratęsti pradėtam Dievo veikimui. Toji ilga evoliucija, kuri ėjo prieš žmogaus pasirodymą, buvo ne kas kita kaip gamtinė kūryba. Žmogus savu veikimu turėjo prisijungti prie šitos gamtinės kūrybos, ją patobulinti, pakelti į aukštesnį būties laipsnį ir atbaigti. Gamta tęsė pirmykštį kūrybinį Dievo aktą, žmogus turėjo tęsti toliau gamtos kūrybą. Istorija, kuri prasidėjo su žmogumi, turėjo būti aštuntoji kūrybos diena, kaip prasmingai pastebi Berdiajevas [10]. Dievas pirmykščiu savo aktu nubrėžė tik pasaulio planą, kurį papildyti ir atbaigti turėjo gamta ir žmogus. Žmogaus paskyrimas žemėje iš esmės yra kūrybinis paskyrimas, ir kūrybos paneigimas tikrumoje reiškia savo pašaukimo paneigimą. Būdamas mikrokosmas ir stovėdamas pasaulio centre, žmogus turi kurti, nes kitaip jis nepateisins nei savo paskyrimo, nei savo užimamos vietos. Pasaulis reikalauja kūrybos, nes tik per kūrybą jis gali būti atbaigtas. Atsisakymas nuo kūrybos žmogui reiškia juo pasitikinčio pasaulio apvylimą ir sunkų nusikaltimą savo misijai.

Jeigu tad pasaulio apvaldymas yra ne kas kita kaip jojo atbaigimas per kūrybą ir jeigu šitas apvaldymas iš esmės yra susietas su darbu, savaime aišku, kad *darbas taip pat dalyvauja pasaulį atbaigiančioje kūryboje,* kad ir jis yra kūrybinio pobūdžio. *Galutinis ir objektyvinis darbo paskyrimas yra kūryba.* Tik paviršium žiūrint darbas yra kasdieninių reikalų tenkintojas ir vargo šalintojas. Bet kas

[10] Plg. Der Sinn des Schaffens, 142 p. Tübingen, 1927.

praskleidžia šitą paviršutinišką darbo lukštą, gali lengvai pastebėti, kad po juo glūdi daug gilesnė darbo prasmė, būtent dalyvavimas visuotinėje kosmo kūryboje ir būties atbaigime. *Darbas ir kūryba yra tik dvi to paties dalyko apraiškos, tik du pasaulio kūrybinio apvaldymo ir atbaigimo momentai.*

Kai sakome, kad žmogus *kuria,* mes turime galvoje daugiau *išvidinį* jojo veiksmą. Kai sakome, kad žmogus *dirba,* mes kreipiame daugiau dėmesio į *išviršinį* jojo veikimą. Pats kūrybinis aktas įvyksta žmogaus dvasios gelmėse. Kūrybinio akto centras yra išvidiniame idėjos gimime. Ar šitoji išvidinė idėja kada nors paregės pasaulį, ar ne, tai priklauso nuo įvairių sąlygų. Išviršinis idėjos realizavimas medžiagoje yra tik kūrybinio akto apreiškimas regimu pavidalu. Kūryboje esama dviejų momentų: *išvidinio idėjos kilimo ir išvidinio šitos idėjos apreiškimo regimu būdu.* Tikroji kūryba, pats kūrybinis aktas įvyksta pirmąjį momentą. Antrasis momentas yra tik techninis pirmojo realizavimas objektyvinėje tikrovėje. Pirmasis momentas yra kūryba, antrasis yra darbas. *Darbas todėl yra ne kas kita kaip regimas kūrybinio akto apreiškimas.* Kūrybinis aktas įvyksta dvasios gelmėse ir yra neregimas. Darbas iškelia šitą neregimą kūrybą į saulės šviesą, jis realizuoja medžiagoje dvasios idėją ir ją apreikšdina pasauliui. Kūryba duoda darbui turinį ir sielą. Darbas duoda kūrybai kūną ir pastovią atramą. Žmogaus dvasia savo viduje kuria nuolatos. Bet kadangi ji ne nuolatos savo idėjas realizuoja darbu, todėl išvidinė josios kūryba dingsta dažnai sykiu su josios atsiradimu. Tik darbas suteikia išvidiniam dvasios kūriniui pastovumo, apčiuopiamumo ir tuo pačiu objektyvaus vertingumo. Kūryba be darbo yra nevertinga. Bet darbas be kūrybos yra neprasmingas. Kūryba įprasmina darbą, nes tik realizuodamas išvidinę dvasios idėją darbas įsijungia į pasaulio atbaigimo vyksmą.

Šitoks darbo santykių su kūryba supratimas atskleidžia mums pagrindines darbo žymes. *Darbas visų pirma yra džiaugsmingas.* Darbas žmogų džiugina, nes žmogus dirbdamas apčiuopiamu būdu regi idėjos gimimą objektyvinėje tikrovėje. Darbas visados žmogui yra kultūrinis veikimas. Tuo tarpu kultūros mintis suvirpina žmogų išvidiniu

džiaugsmu, nes čia jis patiria atsiveriantį prieš jo akis naują kosmą, kurio jokia kita būtybė sukurti negali. Žmogaus darbo produktas yra kūrinys, kuriame slypi idėja ir kuris visados reiškia naują pasaulio patobulinimą. Kiekvienas dirbąs prasmingą darbą pergyvena tikrą kūrėjo džiaugsmą: ir vaikas, pasigaminęs žaislelį, ir amatininkas, baigęs batą ar drabužį, ir menininkas, nutapęs paveikslą ar nukalęs statulą. Darbą visados lydi džiaugsmas, nes tai yra džiaugsmas dėl savo misijos atlikimo.

Bet darbas yra ir vargingas. Paskui darbą eina ne tik džiaugsmas, bet ir skausmas. Tai yra *antroji* darbo žymė. Kiek pirmoji žymė darbui yra esminė, tiek antroji jam yra *egzistencinė, vadinasi, kilusi iš netobulo mūsų veikimo.* Idėjos apreiškimas regimu būdu vyksta per darbą. Darbe žmogus turi realizuoti idėją kokioje nors medžiagoje, kad idėja būtų apčiuopiama ir objektyviai pastovi bei vertinga. Tuo tarpu kiekviena mūsų tikrovės medžiaga idėjai yra nepalanki. Kiekviena idėja, susidūrusi su žeme, nustoja pusės savo blizgėjimo. Žmogus džiaugiasi, kad idėja pasauliui gema. Bet jis taip pat ir kenčia, kad šitoji idėja negema tokia, kokia ji švyti dvasios gelmėse. Atšiauri medžiaga neleidžia josios realizuoti tobulai. Todėl darbe glūdi savotiška tragedija ir savotiškas žmogaus nepasisekimas. Darbas reikalauja dažnai didelių fizinių pastangų, kad bent kiek priverstų medžiagą nusilenkti idėjai. Darbas taip pat reikalauja ir nemažos dvasinės kančios, nes žmogus savame kūrinyje mato realizuojantis ne tai, ko jis norėjo.

Štai kodėl *darbas yra sykiu ir šventas, ir prakeiktas.* Šventas jis yra tuo kūrybiniu džiaugsmu, nes čia žmogus džiaugiasi, kaip ir Dievas septintą savo kūrybos dieną, kai matė, kad visa buvo gera. Prakeiktas jis yra tuo savo skausmu ir kančia, kad žmogus neįstengia priversti medžiagos jam visiškai paklusti ir kad ne visi jo kūriniai yra tokie, apie kuriuos jis galėtų pasakyti, kad tai yra gera. *Darbo palaima glūdi jojo kūrybiškume. Darbo tragedija tūno jojo techniškume.* Juo yra didesnis kūrybos momentas, tuo labiau darbas teikia žmogui džiaugsmo ir tuo labiau žmogus pergyvena darbo šventumą. Bet juo didėja techninis momentas, tuo labiau žmogus kenčia ir tuo la-

biau jis jaučia, kad prakeikimas lydi visą jojo veikimą. Darbo tragedija glūdi jojo techninėje pusėje, jojo susidūrime su medžiaga.

Darbo vargingumas, jojo prakeikimas ir jojo tragedija didėja dar ir dėl to, kad kūrybinis ir techninis momentai gali būti perskirti. Tik pačios aukščiausios kūrybos rūšys reikalauja, kad idėją realizuotų tas pats asmuo. Paveikslo negali nutapyti dailininko mokinys, tegul jam ir daug būtų apie turimą dailininko idėją pasakojama. Bet net ir dailininkas gali pagaminti škicą, kurį išpildyti, pav., dekoratyviniame mene, dažnai paskiriama kitiems asmenims. *Ir juo kūrybos rūšis eina tobulumo laiptais žemyn, tuo idėjos gimimo ir jos realizavimo momentai darosi lengviau perskiriami.* Technikoje retas inžinierius pats lieja mašinas. Jam pakanka pagaminti jų braižinius. Retas agronomas pats dirba žemę. Jam pakanka duoti nurodymų darbininkams. Techninėje ir ekonominėje kultūroje, kuri yra plačiausia, kūrybinis ir techninis darbo momentai šiuo metu yra beveik visiškai išsiskyrę. Idėjas kuria vieni žmonės, o jas medžiagoje realizuoja visai kiti. Kapitalistinėje santvarkoje šitas išsiskyrimas yra pasiekęs aukščiausią laipsnį.

Šito išsiskyrimo padariniai vienai žmonių daliai yra labai tragiški. Tie žmonės, kurie idėjas kuria, pasilieka sau tik darbo džiaugsmą. Tuo tarpu tie, kurie šitas idėjas medžiagoje realizuoja, pasiima ant savo pečių visą darbo vargingumą, negaudami patirti kūrėjo džiaugsmo, nes jie realizuoja ne savo dvasios sukurtas idėjas, bet svetimas. Techninio momento sunkumas užgula jų būtybę, ir jie dažnai linksta po darbo našta. Juo labiau techninis momentas yra atitolinamas nuo kūrybinio momento, tuo darbo tragedija labiau yra jaučiama. Aukščiausio laipsnio ji pasiekia tada, kai dirbąs žmogus negauna dirbti viso daikto, bet tiktai jo dalį, kas yra įvykę kapitalistinėje gamyboje. Čia žmogus ne tik nerealizuoja *savo* idėjos, bet net nenuvokia, kokią *iš viso idėją* jis realizuoja, nes jis negauna aprėpti daikto visumos. Čia jis virsta tik nesąmoningu įrankiu ir tik automatine mašinos dalele. Mūsų laikais ištisos žmonių masės yra pasmerktos tokiam nekūrybiniam darbui. Ant jų pečių yra sukrauta visos mūsų tik-

rovės tragedija. Jie turi pakelti visą darbo prakeikimą ir patirti visus kūrėjo nepasisekimus. Berdiajevas todėl ne be pagrindo teigia, kad „darbininkas būtent atrodo esąs arčiausiai prie nuodėmingo mūsų pasaulio versmių: jis valgo duoną savame prakaite, jo likimas yra darbas. Darbininkas ima ant savęs mūsų egzistencijos naštą. Jame susikoncentruoja tasai pasaulio rūpestis, kurį Heideggeris laiko būties esme“ [11]. *Darbininkų gyvenime iš tikro jausti nuodėmingo mūsų buvimo principas.* Atitolinti nuo kūrybos, jie turi pasitenkinti tik techniniu veikimu ir tuo pačiu pakelti visas šito veikimo sunkenybes. Aukštesni gyvenimo laipsniai jiems yra neprieinami. Jie turi pasitenkinti tik pačiais pradmenimis. Tuo tarpu kiekvienas žmogus yra pašauktas nuolatos tobulėti, nuolatos kilti į aukštesnes kultūros sferas. Jeigu žemė yra nuodėminga, tai dėl *visų* kaltės, ir *visi* turi dalintis skausmingu josios likimu. Nežmoniška yra puolimo tragediją sukrauti vienai žmonijos daliai. Darbas negali būti tiktai techninis, nes, be objektyvaus savo paskyrimo dalyvauti pasaulio atbaigime, jis turi dar ir subjektyvų uždavinį tobulinti žmogiškąjį asmenį — tiek kūrėjo, tiek ir išpildytojo.

b. Asmens tobulinimas kaip subjektyvinis darbo uždavinys

Neatbaigtas yra ne tik pasaulis. Neatbaigtas yra ir žmogus. „Žmogus,— pastebi Berdiajevas,— yra tik Dievo užbraiža“ [12]. Ją išvystyti ir atbaigti jis turi jau pats. Žmogus tampa, kaip ir visa būtis. Iš visuotinės kosminės evoliucijos jis nėra išskirtas. Dar daugiau, jis yra ypatingas šitos evoliucijos veikėjas, nes jis vienas teturi galios sąmoningai kurti kitus ir patį save. *Žmogaus tapimas yra kūryba.* Dorinėje kultūroje šitoji kūryba pasiekia aukščiausio laipsnio ir atskleidžia tikrąjį savo charakterį. Išvidinė žmogaus dvasios istorija yra kuriamasis tapsmas. Dvasia neauga ir nesiskleidžia iš jau esančių užuomazgų. Dvasia kuriasi iš nebūties. Ji turi galios kurti pačią save. Tai yra pagrindinė antropologijos tiesa, kuria remiasi iš-

[11] Le Christianisme et la lutte des classes, 135 p.
[12] Esprit et Liberté, 13 p. Paris, 1932.

vidinė žmogaus laisvė, jo atsakingumas ir moralinis jo gyvenimas. Jeigu aukštieji dvasios gyvenimo dalykai, kaip pasaulėžiūra, estetinis išsilavinimas, asmenybė, būtų tik esančių užuomazgų aktualizavimas, tuomet apie jokią minties, sąžinės ir kūrybos laisvę nebūtų galima nė kalbėti. Dorinis žmogaus gyvenimas tuomet neturėtų jokios prasmės, nes jis jau būtų iš anksto apspręstas realių potencijų. *Tik kūrybos koncepcija išvidiniame dvasios tapime išgelbsti žmogų iš determinizmo pinklių ir apgina jį, kaip laisvą dorinę būtybę.* Tik tada, kai dvasia kuria pati save, kai ji išvidinę savo būtį kildina iš nebūties, kai ji „ubi vult spirat", tik tada ji yra laisva ir atsakinga. Žmogus yra kūrėjas ne tik pasaulio, bet ir savęs paties.

Jeigu darbas dalyvauja *pasaulio* kūrime, jis negali nedalyvauti ir *žmogaus kūrime.* Žmogaus atbaigimas taip pat įvyksta tik per darbą. Šitą dalyką nujautė visi tie, kurie tik kalbėjo apie žmogaus dorinimosi priemones. Jau apreikštoji Išmintis yra pasakiusi, kad tinginystė yra visų nuodėmių motina. Ir tai yra ne tik moralinis posakis. Jis turi gilią ir ontologinę prasmę. *Išvidinis nusiteikimas nedirbti tikrumoje reiškia nusiteikimą nekurti. Tinginystė yra žmogaus nekūrybiškumas.* Bet nekūrybiškas žmogus ne tik nutolsta nuo visuotinio kosminio vyksmo būties pilnatvėn, bet sykiu jis nutolsta ir nuo savęs paties išvidinio vyksmo tobulumo linkui. Tinginys nekuria pats savęs ir tuo būdu sustingsta realioje savo būtybėje, kas faktiškai ir reiškia visų nuodėmių pradžią. Štai kodėl krikščioniškoje etikoje subjektyvinis darbo uždavinys yra labai pabrėžiamas, net labiau negu objektyvinis jojo paskyrimas. Vad. „vita activa" čia yra aiškiai palenktas asmenybės reikalui. Kur tik darbas atitrūksta nuo asmens tobulinimo, ten jis laikomas netikusiu, nors išviršinių gėrybių atžvilgiu jis būtų ir labai vaisingas. Kristaus posakis „ką padės žmogui... — quid prodest homini" yra bet kurio darbo galutinė prasmė, nes kosminė kūryba iš esmės yra antropocentrinė. Jeigu žmogus šioje kūryboje ir per ją nieko nelaimi, ji pati nustoja prasmės. Todėl išviršinis darbas, taip pakreiptas pasaulio linkui, kad žmogaus asmuo čia yra išskiriamas, pasidaro galutinėje sąskaitoje nevertingas ne tik žmogui, bet net ir pasauliui. *Kosminė kūryba*

vyksta per žmogų ir žmogui. Todėl nė vieną momentą ir nė vienoje formoje ji negali būti šalia žmogaus. Jeigu tad darbas nori būti vertingas ir prasmingas, jis turi atlikti ne tik objektyvinį savo paskyrimą, dalyvauti pasaulio atbaigime, bet jis turi vykdyti ir subjektyvinį savo uždavinį tobulinti žmogiškąjį asmenį. Darbas yra esminė asmenybės išsivystymo dalis. „Darbas yra ir lieka... svarbi ir nepakeičiama savęs pakilninimo priemonė“ [13].

Šitoje vietoje mes galime užčiuopti pačias giliausias darbo tragedijos šaknis. Darbas jau yra tragiškas tada, kai jis atsipalaiduoja nuo kūrybinio momento ir verčia žmogų vykdyti tik techninę jo pusę. *Bet giliausios tragikos jis pasiekia tada, kai jis atsipalaiduoja nuo asmens tobulinimo.* Nukūrybintas darbas dar gali būti vertingas, jei žmogus sugeba — nors tai yra *labai* sunku — techninį savo veikimą pakreipti asmenybės tobulinimo linkme. Dorinis žmogaus nusiteikimas net ir nekūrybiškiausią darbą gali įjungti į savo dvasios išvidinį gyvenimą. *Bet nuasmenintas darbas, darbas, kuriame žmogiškojo asmens yra visiškai nepaisoma, yra nevertingas jokia prasme.* Jeigu žmogus gyvenimo sąlygų yra verčiamas tokį darbą dirbti, jis tikrai pergyvena didelę tragediją. Apie darbo nuasmeninimą kapitalistinėje santvarkoje jau esame kalbėję. Ten minėjome, kad toks darbas atima žmogui džiaugsmą, kad jis yra nuobodus ir dėl to sunkus net fiziškai ir kad galop jis nuasmenina patį darbininką, priversdamas jį pasinerti masės gyvenime. Šitas paskutinis padarinys yra skaudžiausias. Žmogus dar gali pakelti darbo kančią ir jo sunkumą. Bet jis negali pakelti savo nuasmeninimo. Tuo tarpu nuasmenintas darbas prie darbininko nuasmeninimo neišvengiamai veda. Jeigu darbe asmuo yra išskiriamas, jeigu darbas vyksta kažkokioje ekstrapersonalinėje sferoje, jis tuo pačiu žmogų traktuoja ne kaip asmenį, bet kaip kažkokį įrankį, kaip automatą, kaip mašiną. Nuasmenintas darbas paneigia žmogų kaip asmenį. Tai yra giliausias žmogaus pažeminimas, prieš kurį šiaušiasi pačios žmogaus gelmės, kuris kelia revoliucijas, kuris žudo ir naikina, nes asmens paneigimas žmoguje yra faktiškai jo žmogiškumo paneigimas.

[13] *O. Schilling.* Katholische Sozialethik, 67 p.

Kapitalistinėje santvarkoje šitas darbininko nuasmeninimas jau yra įvykęs. Apie tai kalbėjome aukščiau. Ir tasai darbininkų niekinimas, apie kurį buvo sakyta dar įvade, kaip tik turi savo šaknis šitame nuasmeninime. Kai darbo metu darbininkas yra traktuojamas kaip įrankis, jis toks pasilieka ir išėjęs iš darbo vietos. Kapitalistinės santvarkos žmonėms juokinga atrodo kalbėti apie darbininko asmenybę, apie darbininko jausmus, apie jo jautrumą, apie jo meilę ir prisirišimą. Iš tikro darbininkui visų šitų dalykų dažnai trūksta, bet tik todėl, kad visuomenė jiems jų neduoda, kad socialinė dabartinė santvarka yra tokia, jog darbininko žmogiškumas neranda sąlygų išsivystyti ir subręsti. Axel Munthe gražiai yra pasakęs, kad „tie, kurie stebi vargšų gyvenimą iš arti, negali būti žiaurūs darbininkui, kuris, dirbęs ištisą savaitę, eina išgerti keletą gurkšnių. Tai yra apgailėtinas faktas, bet mes jį turime teisti atlaidžiai, nes neužmirškime, kad visuomenė nedavė vargingųjų klasei jokių kitų pramogų“ [14]. Tai tinka ne tik pramogoms, bet tai tinka ir mokslui, ir menui, ir asmenybei. Iš tikro asmenybė, kuri nesumirko drėgname forte, kuri nesušalo nekūrentame bute, kuri nesunyko dėl prasto valgio, turi būti herojiška. „Kepurę žemyn prieš dorybę skuduruose“ [15].

3. Darbo ryšys su nuosavybe

a. Darbas kaip vienintelis tikras nuosavybės titulas

Jau nuo pat Krikščionybės pradžios yra skelbiama, kad tikrasis viso ko savininkas ir valdytojas yra *Dievas*. Žmogus pasaulį turi ir valdo tik kaip dalyvis dieviškojoje nuosavybėje, tik dėl to, kad Dievas visą žemę su visomis josios gėrybėmis yra žmogui pavedęs. *Žmogiškoji nuosavybė jau yra ne pirmykštė, bet išvestinė: ji yra kilusi iš Dievo.* Jeigu ieškotume pagrindo, kodėl Dievas yra viso ko savininkas ir valdytojas, nesunkiai galėtume suvokti, kad tik dėl to, jog Dievas yra viso ko *kūrėjas,* jog Jis viską *padaręs* tiesioginiu būdu arba bent kaip causa prima. Kiek-

[14] Hommes et bêtes, 75 p. Paris, 1937.
[15] *Axel Munthe.* Op. cit., 97 p.

vienas daiktas yra palaikomas savo buvime dieviškosios Apvaizdos. Tuo tarpu dieviškoji Apvaizda yra ne kas kita kaip pratęstasis, nuolatinis daiktų kūrimas. Pirmykštis kūrybinis Dievo aktas, kuriuo jis pašaukė pasaulį iš nebūties, nesiliauja niekados. Jis vyksta dieviškosios Apvaizdos pavidalu. Todėl Dievas pasaulį yra ne tik *sukūręs,* Jis jį *kuria,* Jis yra jo Kūrėjas visokeriopa prasme, todėl visas pasaulis ir visa būtis yra Dievo. Kūryba, kaip dieviškosios nuosavybės ir dieviškojo valdymo pagrindas, yra aiški visame Apreiškime ir visoje krikščioniškoje Tradicijoje.

Bet žmogus taip pat yra *kūrėjas.* Dievas yra pavedęs pasaulį žmogui apvaldyti ir pavergti, vadinasi, padaryti savą. Jau matėme, kad šitas apvaldymas vyksta žmogiškąja kūryba. Žmogus pratęsia toliau Dievo pradėtą kūrybinį darbą, ir tuo pačiu analogiškai jis dalyvauja ir dieviškojoje pasaulio nuosavybėje. *Dievas, leidęs žmogų kaip kūrėją, tuo pačiu jį leido ir kaip pasaulio savininką bei valdytoją.* Dievas pavedė pasaulį žmogui ne kaip statinį dalyką, ne kaip kokį jau uždirbtą palikimą, bet jį pavedė ta prasme, kad žmogus sava kūryba jį laimėtų ir padarytų savą, kaip jis yra savas Dievui taip pat per kūrybą. Jeigu būtis yra Dievo dėl to, kad jis ją sukūrė, tai daiktas yra žmogaus dėl to, kad jis jį *pagamino.* Žmogiškoji nuosavybė yra dieviškosios nuosavybės atspindys: abiejų jų pagrindas yra tas pats, būtent daikto sukūrimas arba padarymas. „Paskutinė Vakarienė" yra Leonardo da Vinci'o, „Dieviškoji Komedija" yra Dante's, begalinių mažybių teorija yra Leibnizo, namas yra architekto, batas yra kurpiaus, kostiumas yra siuvėjo. Sukurtas mokslo ar meno kūrinys, pagamintas daiktas gali tapti bendruomenės naudojama gėrybe, gali pačiam kūrėjui neduoti jokios naudos, bet niekas negali padaryti, kad šita gėrybė nebūtų *to* ar *kito* kūrėjo *padaras,* kad ji savo *kilme* būtų neasmeninė. Jeigu sykį daiktas yra kieno nors pagamintas, jis yra *jo* pagamintas, ir niekas negali šito titulo jam panaikinti. Tai yra vad. *kilmės nuosavybė.* Savo atsiradimo atžvilgiu daiktas absoliučiai tampa to, kuris jį padarė. *Kilmės nuosavybė yra absoliuti.* Net nė pats Dievas šito absoliutumo paneigti negali. Kiek žmogus yra kurio nors daikto autorius, tiek atsiradimo atžvilgiu šitas daiktas yra *jo.*

Kilmės nuosavybės pagrindas glūdi priežasties ir padarinio santykyje. Kaip tarp priežasties ir to, kas iš josios kyla, yra gilūs ontologiniai santykiai, kaip padarinys visados linksta į priežastį, taip lygiai pagamintas daiktas linksta į jį pagaminusį žmogų. Šita prasme Berdiajevas ir sako, kad „nuosavybė turi ontologinį branduolį; ji yra susieta su pačiu asmens principu“ [16]. Todėl žmogus net norėdamas negali atsisakyti savo nuosavybės, jeigu ji su juo yra surišta kilmės atžvilgiu, jei žmogus yra josios autorius. Vis dėlto šitas ontologinis nuosavybės pobūdis žmogui yra ne vienintelis, nes žmogus daiktą pagamina sąmoningai, todėl ir jo savininku tampa ne tik ontologiškai, bet ir moraliai. Gyvulių padarai yra tik gryna ontologinė jų nuosavybė. Bet žmogaus darbo rezultatai, kuriuos jis sukūrė kaip laisvas ir atsakingas asmuo, yra jo ne tik ontologiniu, bet ir moraliniu atžvilgiu. Žmogus sąmoningai suvokia ryšį tarp savęs, kaip priežasties, ir savo rezultato, kaip padarinio, ir šitą suvokimą išreiškia sukurto savo daikto kaip savos nuosavybės teigimu. Naudojimo atžvilgiu gali šita nuosavybė pasidaryti visuomeninė. Bet kilmės atžvilgiu ji visados liks asmeninė.

Kilmės nuosavybės absoliutumas aiškiai rodo, kad vienintelis tikras nuosavybės titulas, kuris žmogui kyla iš prigimtosios teisės ir kurio todėl niekas negali panaikinti, yra darbas. Darbas yra toji nenutraukiama jungtis, kuri suriša kūrėją su jo kūriniu ir jį padaro absoliutine jo nuosavybe *atsiradimo* atžvilgiu. Tik padarytas *paties* žmogaus daiktas yra giliausia prasme jam *nuosavas* daiktas. Todėl tik darbas yra natūralus, esminis ir nepaneigiamas nuosavybės titulas. Tik darbas duoda žmogui teisę visų pirma pačiam pasinaudoti savo pagamintu daiktu. Todėl nuo pat žmonijos pradžios ligi mūsų laikų niekas nėra kėsinęsis griauti kilmės nuosavybę. Net ir komunizmas ją pripažįsta. Komunizmas neigia asmeninę naudojimo nuosavybę, bet jis pripažįsta, kad pagamintas daiktas savo atsiradimo atžvilgiu yra to, kuris jį pagamino. Tik paskui šito daikto vartojimas yra suvisuomeninamas. Darbo ryšys su nuosavybe yra labai gilus, ir bet kuri socialinė teorija

[16] De la Destination de l'Homme, 200 p.

jį pripažįsta, nors ne visada padaro iš to reikalingų išvadų.

Šalia darbo, kaip nepaneigiamą ir prigimtą nuosavybės titulą daugelis sociologų stato *okupaciją,* arba pasisavinimą daikto, kuris yra niekieno: *occupatio rei derelictae* arba *rei nulius.* Šito titulo neigti negalima. Popiežius Pijus XI teisingai yra pastebėjęs, kad „tikrai niekam nedaroma neteisybės, nors kai kas ir kitaip mano, jei niekam nepriklausąs daiktas yra paimamas" [17]. Vis dėlto *okupacijos titulas yra tik praktiškas ir kasdieninis titulas. Prigimtosios teisės pobūdžio jis neturi. Jis nėra absoliutus. Jis gali būti paneigiamas ar atimamas.* E. Mounier yra pasakęs, kad šitas okupacijos titulas yra kilęs iš romėniškosios dvasios ir romėniškosios pasaulėžiūros, kuri pasaulį laikė daiktu „be sielos, be dangaus, be praeities, be ateities ir be dabarties", kuris niekam nepriklauso ir kuris todėl yra to, kuris pirmas jį užvaldo [18]. Iš krikščioniškosios pasaulėžiūros nematyti, kad okupacija būtų prigimtosios teisės titulas. *Dievas yra pasaulį palikęs ne vieną sau, bet Jis yra jį pavedęs žmonijai kaip tokiai.* Krikščioniškai suprastas pasaulis nėra res derelicta arba res nulius. Atskiras žmogus, pasisavindamas kokį nors daiktą, turi paisyti bendruomenės reikalų, nes žmonija, kaip bendruomenė, yra pasaulio visumos savininkė ir valdytoja. Res nulius todėl yra tik reliatyvia prasme, niekados ne absoliučia. Todėl ir okupacija, kaip nuosavybės titulas, yra tik *reliatyvi,* ir iš josios kylanti nuosavybė taip pat yra *reliatyvi,* nekalbant apie tai, kad ji yra visai kitokio pobūdžio negu kilmės nuosavybė. Okupacijos nuosavybė gali būti tiktai *naudojimo nuosavybė,* kuri visados pasilieka visuomeninio pobūdžio.

Okupacijos titulas yra pozityviosios teisės padaras, kaip paveldėjimo, pirkimo ir t. t. Šv. Tomas sako, kad „pagal prigimtąją teisę nėra nuosavybės suskirstymo", suskirstymas atsiranda „labiau pagal žmonių susitarimą (condictum humanum), kuris priklauso prie pozityviosios teisės" [19]. Vadinasi, pati prigimtis nesuskirstė gėrybių

[17] Quadragesimo anno, liet. vert., 17 p.
[18] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 17 p.
[19] S. Th., 2, 2ae, q. 66, a. 2, ad. 1.

atskiriems asmenims. *Ji jas pavedė visai žmonijai kaip tokiai. Ir žmonijos valia yra skirstyti jas, kaip jai atrodo geriau. Kiekvienas privatinis pasisavinimo aktas turi paisyti žmonijos valios ir reikalų.* Todėl ir E. Mounier pastebi, kad „iš privatinio pasisavinimo akto kylančios pretenzijos valdyti ir naudotis nėra prigimtosios teisės kilmės tikrąja prasme“ [20]. Kad okupacijos titulas yra pozityviosios teisės, todėl gali būti ir faktiškai yra aprėžiamas, tai matyti iš visų kultūringų kraštų gyvenimo. Okupacija reikšmės turi tik ten, kur visuomenė yra palaida ir kur gėrybės taip pat yra nesutvarkytos. Aukštos kultūros kraštuose okupacijos titulas yra beveik panaikintas. Daiktai be savininkų čia yra laikomi valstybės nuosavybe, ir niekas negali jų pasisavinti. Žemėje esantieji turtai taip pat priklauso valstybei. Miško želdomi medžiai, sirpinamos uogos ir auginami grybai taip pat palaidai nėra renkami: jie taip pat yra valstybės turtas. *Valstybės pasiskelbimas šitų daiktų savininke nėra panaikinimas prigimtosios teisės, kuri priklausė atskiriems asmenims, bet tai yra tik konkreti išraiška to fakto, kad pasaulis priklauso visai žmonijos bendruomenei, kuri pasidalina tautomis bei valstybėmis ir nuosekliai pasidalina pasaulio teritoriją ir jo gėrybes.* Okupacijos titulas, kaip prigimtosios teisės dalykas, tinka tik *visai žmonijai,* o ne atskiram asmeniui. Atskiras asmuo nuosavybę prigimtąja teise įsigyja tik savo paties darbu. Kas nėra paties žmogaus pagaminta, nėra tikra prasme *jo.*

b. Darbas kaip vienintelis teisingas pragyvenimo šaltinis

Jeigu žmogus tikrai turi tik tai, ką jis *pats* pagamino, tai nuosekliai *jis teisingai pragyvena tik iš to, ką jis pats uždirba.* Uždarbis, kaip jau rodo pats pavadinimas, yra atlyginimas už darbą pragyvenimo reikalui. Ir pirmykštis žmogus, ir reikalo ūkio žmogus pragyveno tiktai iš uždarbio. Jokio pragyvenimo iš kapitalo anie laikai nežinojo. Pragyvenimas be darbo yra kapitalistinės santvarkos iš-

[20] Op. cit., 49 p.

radimas. Kai kas mano, kad visos kapitalistinės santvarkos blogybės kaip tik ir glūdi pajamose be darbo ir kad jas panaikinus viskas netrukus pagerėtų. Pažiūros per daug siauros, nes kapitalizmas yra kur kas platesnis dalykas negu tik pajamos be darbo. Kapitalizmo esmė glūdi pelno principe. Tuo tarpu pelno principas gali būti visai gerai realizuotas ir darbu, tegul ir ne tokiu dideliu kiekiu. Vis dėlto pajamos be darbo sudaro didelę žaizdą dabartinėje socialinėje santvarkoje ir reikalauja gana greitos operacijos.

Visų pirma panagrinėkime, ką reiškia gyventi iš pajamų be darbo. Pragyvenimas be darbo reiškia pragyvenimą iš kitų darbo, nes juk kiekvienas yra reikalingas tam tikrų gėrybių. Jeigu jis jų neužsidirba pats, jis turi jas imti iš kitų, nes palaidų gėrybių bent šiuo metu pasaulyje nebėra. *Tai yra socialinis parazitizmas*, kai vienas minta tuo, ką kitas yra surinkęs, tegul šitas kitas bus jo tėvas, dėdė ar koks nors kitas giminė. Socialiniu atžvilgiu tai tas pats dalykas. Nesvarbu, kad čia yra naudojamos tokios gėrybės, kurios anam kitam yra nereikalingos. *Kas vienam yra nereikalinga, tai yra visų nuosavybė, ne vieno kurio.* Apie tai mes kalbėsime vėliau. Pertekliaus buvimas pragyvenimo be darbo nepateisina. Dar daugiau, pragyvenimas iš kito pertekliaus kaip tik ir atskleidžia socialinį parazitizmą. Čia yra padaromos dvi nuodėmės: 1) kad perteklius yra laikomas savu ir 2) kad duodama juo naudotis tik vienam, o ne visiems. Pragyvenimas be darbo yra parazitinio pobūdžio, ir juo nusikratyti jis neįstengs niekados.

Toliau, *pragyvenimas be darbo yra socialinis separatizmas.* Jau esame minėję, kad darbas yra dvasinė socialinės santvarkos jungtis, kad jis suvienija žmones išvidiniu solidarumu ir juos nuteikia žmogiškajai bendruomenei. Tuo tarpu žmogus, kuris nedirba ir vis dėlto pragyvena, kaip tik neįsijungia į šitą bendruomenę. Jis nedalyvauja visuotinės kultūros kūrime, jis nejaučia tojo išvidinio solidarumo, jis gyvena vienas sau. Kultūros kūrimas ir pasaulio apvaldymas eina pro jo šalį. Žmonių vargai ir darbo kančia bei džiaugsmas jam yra nepatiriami. Toksai žmogus nepergyvena žmogaus likimo ir

bendro atsakingumo. Jis yra atsiskyręs nuo žmogiškosios bendruomenės. Jis yra socialinis separatistas. Su žmonija jį jungia tik bendra kilmė, bendri papročiai, išvidinis mandagumas ir tos pačios institucijos. Bet giliausias ryšys — dalyvavimas kūrybiniame žmonijos paskyrime — čia yra nutrauktas.

Savaime suprantame, kad šitoks socialinis parazitizmas ir separatizmas negali neturėti įtakos ir doriniam tokio žmogaus charakteriui. *Be darbo gyvenąs žmogus yra menkos dorinės vertės.* Tai mes visi instinktyviai jaučiame. Gindami dažnai pragyvenimą be darbo, mes vis dėlto praktiškai nelabai pateisiname tuos, kurie mūsų ginamu principu pasinaudoja. *Darbas yra bendras žmonijos įstatymas, ir kas šį įstatymą laužo, tuo pačiu susikerta su pagrindiniu doros dėsniu.* Kūrybos įstatymas yra duotas ne tik visai žmonijai kaip tokiai, bet ir kiekvienam žmogui, nes kiekvienas žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad jis yra kūrėjas. Tuo tarpu kūryba, kaip jau buvo sakyta, regimai apsireiškia darbu. Kas nedirba, tas gali turėti savyje idėjų, bet jis jų nerealizuoja objektyvinėje tvarkoje, ir tuo pačiu jo idėjos neturi vertės pasauliui atbaigti. Toks žmogus neišpildo savo, kaip žmogaus, paskyrimo ir todėl pasielgia nedorai. Iš kitos pusės, nedirbąs žmogus netobulina savo asmens, nes, kaip minėjome, darbas yra nepakeičiama savęs išskleidimo priemonė. Palikęs šitą priemonę šalia ir ja nepasinaudojęs, toks žmogus doriniu savo asmenybės atžvilgiu gali tiktai vegetuoti. Pilnutinis ir tikrai žmogiškas gyvenimas jam yra neprieinamas, nes kelias į tokį gyvenimą eina tik per darbą. Štai kodėl praktiškai nedirbąs žmogus yra paprastai buržuazinio nusiteikimo, ieškąs malonumų, nuobodžiaująs, sumiesčionėjęs, utilitaristas ir net hedonistas. Tai tikras peniukšlis iš Epikūro kaimenės, kaip yra pasakęs Horacijus. Ar galima natūralioje socialinėje santvarkoje tokius žmones pakęsti?

Pragyvenimas *tik iš darbo* daugeliui mūsų dienų socialinio gyvenimo tyrinėtojų atrodo labai radikalus reikalavimas. Iš tikro jis yra radikalus, nes jis reikalauja suprasti savo žmogiškąją misiją ir ją vykdyti, o tai ne kiekvienam yra lengva. Bet mes manome, kad kiekvienas

yra pašauktas saugoti žmogiškąjį savo kilnumą, kurį nedirbimas išniekina ir pažemina. Štai kodėl reikalavimą pragyventi iš darbo mes laikome *paties žmogiškumo reikalavimu*, kuris turi rasti pateisinimą ir socialinėje santvarkoje. *Pragyvenimas iš darbo yra toks principas, kuris plaukia daugiau iš pačios žmogaus misijos pasaulyje negu iš socialinės santvarkos negerovių.* Praktiškai visados atsiras žmonių, kurie sugebės nedirbti ir vis dėlto neblogai pragyvens. Bet jų nuodėmes palikime jiems patiems. Mes tik turime paneigti *patį principą* ir *teisę* pragyventi be darbo. Mūsų ekonominė sistema ne todėl yra netikusi, kad joje atsirado žmonių, pragyvenančių be darbo, bet todėl, kad ji šitokį pragyvenimą aprobavo, kad ji davė tokiems žmonėms teisę nedirbti ir kad šitos sistemos teoretikai stengiasi pragyvenimą be darbo išvesti iš pačios nuosavybės prigimties, vadinasi, padaryti nepaneigiamą. Štai kur glūdi mūsų sistemos nuodėmė. Pragyvenimas be darbo turi būti gerai suprastas ir griežtai paneigtas.

Pragyvenimą iš darbo nereikia suprasti taip, tarsi čia būtų reikalaujama, kad žmogus mistų tik tais vaisiais, kuriuos jis pats pasigamina *tiesioginiu* savo veikimu. Nedaug yra kultūringame gyvenime tokių darbų, kurie tiesioginiu būdu produkuotų pragyvenimui reikalingų gėrybių. Tuo tarpu labai daug yra tokių, kurie su ekonominiu veikimu susisieja tik iš tolo, tik netiesiogiai. Bet jie yra *darbai tikra prasme.* Todėl juos dirbąs žmogus gauna tam tikrą atlyginimą ir gyvena *iš darbo.* Pavyzdžiui, visų aukštųjų profesijų darbas tiesioginiu būdu ekonominių gėrybių neprodukuoja. Bet šitų profesijų atstovai *dirba* ir todėl gyvena *iš darbo.* Pragyvenimo iš darbo principas reikalauja darbo, kuris būtų naudingas visuomenei, kuris kultūrai būtų skiriamas ir kuris todėl duotų žmogui teisę pragyventi. Šitas principas neleidžia, kad būtų nieko neveikiančių žmonių arba tokių, kurie dirbinėja tik dėl nuobodumo, dirbinėja tik sau patinkančius darbelius, visiškai nepaisydami visuomenės ar kultūros reikalų.

Iš kitos pusės, *šitas principas pats savaime dar neverčia atsisakyti nuo pajamų be darbo,* jeigu jos nesudaro nereikalingo pertekliaus. Žmogus, kuris turi tam tikrą sumą pinigų arba namus, iš kurių gali pragyventi, nėra

verčiamas visa tai likviduoti ir eiti ieškoti *apmokamo* darbo. Jis gali į šitą turtą žiūrėti kaip į avansą, kurį jam visuomenė davė už jo būsimą veikimą. Jis gali juo ramiai naudotis. Bet jis turi taip lygiai dirbti, kaip ir visi kiti, ir neturi teisės imti už savo darbą *antro* atlyginimo. *Dviejų pragyvenimo šaltinių — darbo ir kapitalo — teisingoje socialinėje santvarkoje niekas neturi turėti.* Pragyvenimas iš kapitalo turi būti laikomas užmokesčiu už jo savininko darbą. Todėl antro užmokesčio ėmimas jau būtų visuomenės skriaudimas. Darbo principas tinka visiems, kurie tik gali dirbti. Už darbą turi būti atlyginama taip, kad kiekvienas galėtų pragyventi. Gautos ne iš darbo pajamos gali būti kiekvienam paliktos, bet šitų pajamų savininkai tuomet turi dirbti neimdami ir negaudami antro atlyginimo.

Šitaip supratus reikalavimą gyventi iš darbo, atkrinta tie priekaištai, kuriuos, pavyzdžiui, Messneris padaro minėtam principui. Messneriui atrodo, kad reikalavimas gyventi tik iš darbo kėsinasi į nuosavybės teisę, nes reikalauja atimti pajamas ne iš darbo[21]. Taip iš tikro būtų, jeigu kiekvienas būtų verčiamas ieškoti apmokamo darbo. Bet minėtas principas to nereikalauja. Jis tik reikalauja, kad kiekvienas *dirbtų*. Savo nuosavybę ir savo pajamas, kiek jam reikalinga, jis gali sau pasilikti. Bet tuomet už darbą jis neturi imti atlyginimo. Draudimas turint kapitalo imti už darbą atlyginimą neįžeidžia jokių nuosavybės teisių, kaip ir draudimas turėti dvi apmokamas vietas arba draudimas tarnauti abiem šeimos pusėms. Tai tik paskirstomojo teisingumo reikalavimas, kurio niekas negali neigti, kas nepripažįsta naudojimo nuosavybės absoliutumo. Pajamos be darbo taip pat gali būti aprėžtos, jeigu jų žmogus turi *daug*. Bet tai jau bus ne darbo principo reikalavimas, bet neturto, apie kurį kalbėsime vėliau. Darbo principas reikalauja dirbti. Kiekvienas dirbąs žmogus turi teisės pragyventi — vis tiek ar iš savo pajamų, ar iš atlyginimo už darbą. *Todėl pragyvenimas iš procentų, iš namų ar žemės rentos, iš palikimo yra neteisingas pragyvenimo šaltinis, jeigu jis nėra pateisinamas ir*

[21] Die soziale Frage der Gegenwart, 94—95 p.

legalizuojamas visuomenei naudingu neapmokamu ir apčiuopiamu asmeniniu darbu. Vienintelis teisingas pragyvenimo šaltinis yra darbas, kurio vaisiais tiesioginiu ar netiesioginiu būdu žmogus turi išmisti pats ir išmaitinti savo šeimą.

4. Darbo principas socialinėje santvarkoje

a. Kūrybinio momento atgaivinimas

Dabartinė kapitalistinė santvarka yra pagrįsta *kapitalo* principu. Naujoji ateities *socialinė* santvarka turės būti pagrįsta *darbo* principu. Kapitalas, būdamas neasmeninis, nuasmenino žmogų ir pavertė jį negyvos masės dalele. Darbas, būdamas asmeninio žmogaus prado apsireiškimas, turės vėl pakelti žmogų iš masės sferų į laisvos, atsakingos ir subrendusios asmenybės sferas. Naujoji socialinė santvarka savo praktika ir savo institucijomis turės būti statoma ant darbo, nes tik darbas, kaip jau buvo sakyta, yra vienintelė priemonė pateisinti savo paskyrimą žemėje ir tobulinti savą asmenį. Kapitalizmas materialinę kultūros sferą atpalaidavo nuo žmogaus ir leido jai išvystyti savą logiką ir savą dialektiką net ligi visiško žmogaus pavergimo. Tai įvyko dėl to, kad kapitalizmas atsistojo ant neasmeninio principo kapitalo pavidalu. Naujoji santvarka turės ekonominio gyvenimo centre pastatyti *žmogų* ir jojo reikalus. Ji turės materialinę sritį palenkti žmogaus gyvenimui, turės ją susieti su žmogaus būtybe ir turės ją grąžinti iš josios ištrėmimo. Visa tai galės įvykti tik tada, kai šitoji santvarka atsistos ant asmeninio principo darbo pavidalu. *Darbo principas yra pirmasis ir pagrindinis vedamasis principas ateities socialinei santvarkai kurti.*

Kad darbas galėtų tarnauti kaip gairės ateities socialinei santvarkai, jis visų pirma turi būti *įasmenintas*. Kapitalizmas, kaip minėjome, darbą nuasmenino tuo būdu, kad jis objektyvinį darbo paskyrimą ypatingai pabrėžė, tuo tarpu užmiršo subjektyvinį darbo uždavinį, kad darbas turi ne tik kurti kultūrines gėrybes, bet ir tobulinti

žmogaus asmenį. Šitas subjektyvinis uždavinys naujoje socialinėje santvarkoje turi būti ypatingai pabrėžtas. Čia ne darbininkas turi būti palenktas darbo reikalavimams, bet darbas turi būti taip sunormuotas, kad jis darbininko asmens neslėgtų, kad jis jo nežemintų, bet kad jį keltų ir tobulintų. Darbui turi būti grąžinta meilė, o darbininkui — džiaugsmas. Darbininkas turi pamilti savo dirbamą darbą ir turi turėti progos pasidžiaugti savo darbo vaisiais.

Toliau, *darbas turi būti sukūrybintas.* Kūrybinis darbo pakėlimas gali įvykti techninio momento sujungimu su kūrybiniu momentu. Šitie du momentai dabar yra persiskyrę. Vieni žmonės kuria idėjas ir planus, o kiti juos realizuoja vienokioje ar kitokioje medžiagoje. Naujojoje socialinėje santvarkoje turi būti žymiai padidintas skaičius tų, kurie sugebėtų savu darbu realizuoti savas idėjas ir savus planus arba bent sąmoningai kitų idėjose bei planuose dalyvautų. *Darbininkas darbui turi būti paruoštas ne tik techniniu, bet ir idėjiniu atžvilgiu.* Jis turi sugebėti ne tik gaminti vieną kurią daikto dalį, bet jis turi nusimanyti ir apie visą daiktą: jo prigimtį ir jo paskyrimą. Jis turi tapti truputį savo darbo filosofu. Tik tada darbas jam bus nenuobodus, džiaugsmingas ir prasmingas. Štai kodėl Berdiajevas ir sako, kad „laisvė socialiniame gyvenime turi duoti kiekvienam žmogui sėkmingos galimybės ne tik patenkinti savo egzistencijos reikalus, bet apreikšti savo kūrybinę energiją ir realizuoti savo pašaukimą. Kitaip sakant, realus laisvės supratimas reikalauja taip suorganizuoti visuomenę, kad ji kiekvienam žmogui garantuotų materialinį darbo ir kūrybos galimumą“ [22]. Kitame savo veikale Berdiajevas pastebi, kad „socialinę problemą galima išspręsti tik gerinant gyvenimo sąlygas, tik leidžiant jai dalyvauti kūrybiniame vyksme, tik įkvepiant jai idealizmo ir sustiprinant darbo reikšmę“ [23]. Aukštesnės darbo prasmės atskleidimas, darbo visumos suvokimas ir kiek galima didesnis savų planų bei idėjų realizavimas — štai tie bruožai, kurie turi žymėti naujosios socialinės santvarkos darbą.

[22] Le Christianisme et la lutte des classes, 91 p.
[23] De la Destination de l'Homme, 297 p.

Abu minėti uždaviniai — darbo įasmeninimas ir jo sukūrybinimas — susijungia *amatininko* principe. Dabartinėje mūsų gamyboje vyrauja *mašinos* principas, kuris pasižymi tuo, kad čia gaminama yra labai *daug* (kiekis) ir gaminama *neatsakingai* (kokis). Mašinos principas yra pažadintas pelno principo. Tuo tarpu amatininko principas kyla iš reikalo principo. Mašina gamina tam, kad kuo daugiausiai pelnytų josios savininkas. Amatininkas gamina tik tiek, kiek jis turi užsakymų. Amatininko darbų kiekybę apsprendžia pareikalavimas, o jo darbų kokybė yra vedama jo sąžinės ir jo amatininkiškos garbės. Amatininkas stovi už savo gaminių ir už juos atsako. Kai žmogus savo darbe yra palenktas mašinos principui, jis dirba kaip koks įrankis, dirba neatsakingai ir nekūrybiškai, nes jo asmuo čia yra išskirtas. Tuo tarpu kai žmogus savo darbe yra valdomas amatininko principo, jis dirba sąmoningai, dirba kūrybiškai ir atsakingai. Mašinos darbas, kaip jau buvo minėta, yra tik kopijavimas to, kas yra pirmykščiame originale. Mašinos gaminiai yra kopijos. Tuo tarpu amatininkas kuria kiekvieną savo dirbamą daiktą, nes kiekvieną sykį jis jį daro vis kitaip. Mašina realizuoja darbo tik techninį momentą. Idėja mašinai jau yra duota. Tuo tarpu amatininkas sykiu kuria ir idėją ir ją realizuoja medžiagoje. Todėl kai žmogus yra apspręstas mašinos principo, jis savaime esti stumiamas dirbti tik techninį darbą, idėją gaudamas iš viršaus. Kai jis yra apspręstas amatininko principo, jis pats kuria idėją ir pats ją realizuoja. Jo veikime susijungia techninis momentas su kūrybiniu momentu. Jis čia patiria ir darbo džiaugsmą, ir darbo kančią.

Šitas tad amatininko principas kaip tik ir turi būti įvestas į naujosios socialinės santvarkos darbą. Tai nereiškia, kad reiktų išgriauti fabrikus, sudaužyti mašinas, imti paprasčiausią įrankį į ranką ir pradėti vėl visą gamybą iš naujo. Šitoks kelias yra ne tik utopiškas, bet jis reiškia paneigimą visų tų kultūros laimėjimų, kuriuos pagamino paskutiniai keli šimtai metų. Tai, kas yra laimėta, turi likti. Bet turi pasikeisti *dvasia*, kuri šituos laimėjimus valdo. Amatininko principas nėra tas pat, kas ir amatininkas, kaip lygiai mašinos principas nėra tas pat,

kas ir mašina. Mašinos principas neišmeta visiškai žmogaus, bet tik jį palenkia mašinos struktūrai ir jį patį sumašinina. Amatininko principas neišmeta mašinos, bet ją palenkia savai struktūrai ir ją suamatininkina. Amatininkas iš esmės yra surištas su įrankiu. Mašina ir įrankis nėra skirtingi patys savyje *materialiniu* atžvilgiu. Jie yra tik skirtingi tuo *nusistatymu*, kurį turi žmogus jų atžvilgiu. Įrankis yra tokia gamybos priemonė, kuri yra visiškai palenkta žmogui, kurią žmogus vartoja pagal savo norą ir nuožiūrą. Todėl įrankis gali būti ir labai komplikuotas. Bet kol jis lieka visiškoje žmogaus valdžioje, tol jis yra tik įrankis, niekas kitas. Tuo tarpu mašina jau yra tokia gamybos priemonė, kuri yra atitrūkusi nuo žmogaus, kuri pati žmogų yra sau palenkusi, kurios žmogus negali vartoti pagal savo norą bei nuožiūrą, bet prie kurios jis pats turi taikytis. Ji gali būti net nekomplikuota, bet jeigu ji veikia nepriklausomai nuo žmogaus, ji jau yra mašina.

Mašina pati viena savo principą apreiškia labai menkai. Kiekviena individuali mašina gali būti lengvai paverčiama įrankiu. Bet kai mašinos esti sutelkiamos į tam tikrą organizuotą kolektyvą, tuomet mašiniškas principas apsireiškia visu savo smarkumu, ir šito principo valdomas dirbąs žmogus esti neišvengiamai įjungiamas į mašinos veikimo pobūdį. Organizuotas mašinų kolektyvas vadinasi *fabrikas*. Fabrike mašinos principas yra visų galingiausias. Fabrikas tikrumoje yra viena galinga mašina, nes visos individualios mašinos ten esti sujungtos vieno darbo ryšiais. Mašinų sutelkimas į vieną kolektyvą ir jų surišimas viena idėja atsirado dėl to, kad kapitalistinė gamyba ėjo nepaprastu tempu. Ji norėjo kuo daugiausiai ir kuo greičiausiai produkuoti, kad patenkintų pelno norą. Jeigu iš fabriko išmesime pelno principą, jis nustos savo prasmės. Jis turės iširti kaip kolektyvas. Jame esančios mašinos, jeigu jos yra savarankiško pobūdžio, turės pradėti dirbti individualiai, nes visos sutelktiniu būdu jos dirbti gali tik tada, kai gamyba esti masinė. Kai gamyba eina labai aprėžtu tempu, mašinos turi dirbti kiekviena skyrium. Tuomet žmogus pradeda jas apvaldyti, pradeda jas kreipti pagal savo nuožiūrą ir valią, tuomet jos tampa įrankiais, fabrikas virsta dirbtuve, nes dirbtuvė yra

patalpa, kurioje stovi įrankiai ir kurioje šie įrankiai yra naudojami.

Taigi amatininko principo įvedimas nieko nereikalauja griauti ar naikinti. *Jis tik reikalauja gamybą palenkti ne pelno, bet reikalo principui.* Tuomet gamyba visai savaimingai pradeda eiti individualiniu keliu, kolektyvinis josios pobūdis silpnėja, mašinos principas nyksta, žmogus laisvinasi iš mašinos priklausomumo, jis tampa amatininku, o mašina tampa įrankiu. Tuomet žmogus įstengia aprėpti savo darbo visumą, jis mato savo pagamintus daiktus, jis jaučia esąs jų kūrėjas, jis esti lydimas džiaugsmo ir pasitenkinimo. Iš kitos pusės, jis patiria, kad darbas vis dėlto yra sunkus ir skausmingas, kad jis ne visados pasiseka taip, kaip buvo norėta. *Gamybos pasukimas reikalo linkme yra pagrindinis reikalavimas, kad darbas galėtų vėl virsti asmeniniu ir kūrybiniu.* Darbo nuasmeninimas ir nukūrybinimas atėjo iš gamybos kelio į pelną. Darbo įasmeninimas ir sukūrybinimas turi ateiti iš gamybos kelio į reikalą. Mes galime ir turime panaudoti visa, kas technikos yra laimėta. Bet mes turime šitą techniką naudoti *žmogui ir jo reikalams*, o ne atskirų asmenų pelno troškuliui patenkinti. Pelnas yra nežmoniškas dalykas, todėl jo valdoma gamyba pasidarė taip pat nežmoniška. Reikalas yra palenktas žmogui, todėl ir jo apspręsta gamyba bus taip pat palenkta žmogui ir jojo asmens reikalavimams. Amatininko principo įvedimas tikrumoje reiškia ne ką kita kaip gamybos pasukimą reikalo kryptimi. Su ja pasisuks viskas: fabrikas virs dirbtuve, mašina virs įrankiu ir darbininkas virs amatininku.

b. Pasidalinimas darbo vaisiais

Amatininko principo įvedimas naujojon gamybon keičia darbininko santykį su darbo gaminiu. Kol gamyboje vyrauja mašinos principas ir kol žmogus yra tik įrankis organizuoto mašinų kolektyvo rankose, tol darbininko jėga gali būti atlyginama tam tikru mokesčiu. Kapitalistinėje santvarkoje darbininkas parduoda savo jėgą, nieko nereikalaudamas iš savo darbo gaminių, nes šitie gaminiai yra visai teisėtai laikomi *ne jo.* Mašinišku būdu pa-

gamintas daiktas iš tikro nėra darbininko, bet greičiau mašinos arba to, kas yra mašinos savininkas. Darbininkas nėra gaminio kūrėjas, todėl jis ir nereiškia į jį savo pretenzijų. Kapitalistinės gamybos darbininkui yra svarbus tiktai atlyginimas. Savo darbo vaisiais pasidalinti jis nesistengia. Štai kodėl nėra proporcijos tarp darbininko atlyginimo ir to pelno, kurį gamybos įrankių savininkas gauna iš parduodamų gaminių. Panaudodamas gyvą jėgą mašinų būdu, fabrikantas šitoms gyvoms mašinoms numeta tik trupinius kartais ir nuo labai pelningo savo stalo. Jis duoda joms tik tepalui, kad negirgždėtų ir nerūdytų.

Visai kitaip turi būti naujojoje socialinėje santvarkoje. Amatininko principas gamyboje neleidžia nupirkti darbininko jėgos. Amatininkas parduoda ne savo *jėgą*, bet savo *kūrinį*. Štai esminis skirtumas tarp amatininko ir darbininko. *Amatininko principu pagamintas daiktas yra to, kuris jį pagamino.* Visai nesvarbu, kad įrankiai gali būti ne jo. Įrankiai gali būti išnuomoti. Amatininkas gali mokėti už juos tam tikrą mokestį. Bet daiktas, pagamintas šitų įrankių pagalba, visados yra amatininko, o ne įrankio. Todėl kiek darbininkas yra išskirtas iš pasidalinimo darbo vaisiais, tiek amatininkas šitame pasidalinime turi dalyvauti. Naujojoje socialinėje santvarkoje amatininkas turi gauti ne atlyginimą už įdėtą į gaminį jėgą, bet turi pasidalinti pelną, gautą už parduodamus daiktus. Šitie daiktai yra jo pagaminti, jis tad turi teisę į tam tikrą pelno dalį, nes šitas pelnas yra jo asmeninio darbo vaisius.

Darbo principo realizavimas socialinėje santvarkoje iš pagrindų keičia atlyginimo pobūdį. Kiek kapitalistinėje gamyboje atlyginimas daugiau ar mažiau yra pastovus ir labai žemas, tiek naujojoje santvarkoje jis turės būti kintąs ir aukštesnis, nes tai yra amatininko atlyginimas. Amatininkas negauna už savo gaminius visada vienodo atlyginimo, nes jis priklauso nuo užsakymų skaičiaus. Bet amatininkas, apskritai paėmus, gauna aukštesnį atlyginimą ir geriau gyvena negu kapitalistinės gamybos darbininkas. Darbininko gaminiai visi yra fabrikanto nuosavybė. Tuo tarpu amatininko principu pagaminti daiktai yra visų nuosavybė. Juos pardavus, visi juos dirbusieji

pasidalina pelną pagal savo reikšmę daikto pagaminime. Amatininko laipsnių gali būti labai įvairių. Todėl dalyvavimas pelne taip pat turi būti įvairus. Bet jis visados liks surištas su žmogaus asmeniu, su jo sugebėjimais, su jo pasiruošimu darbui, su jo vaidmeniu daikto gamyboje. Naujojoje santvarkoje kaip pats darbas, taip ir atlyginimas už darbą yra valdomas *asmens principo*, o ne kolektyvo, kaip yra kapitalizme.

Įrankių savininkas, jeigu jis nedalyvauja daiktų gaminime, gauna taip pat dalį pelno už įrankių išnuomojimą amatininkams. Kokia šita dalis turi būti, galima nustatyti tik kiekvieną sykį skyrium. Čia viena tik aišku, kad *įrankių savininkas yra savininkas tik įrankių, tik dirbtuvės, bet ne gaminių.* Gaminiai priklauso amatininkams. Jie tad ir pasidalina gautu už juos pelnu. Įrankių savininkui duodama nuoma, amortizacijos išlaidos ir kitos susijusios su įrankių išlaikymu sumos. Bet tai ir viskas, ką gali gauti dirbtuvės savininkas amatininko principu pagrįstoje gamyboje. Nesunku numatyti, kad individualių savininkų tokioje santvarkoje būtų labai nedaug. Dirbtuvių ir įrankių savininkais greitai pasidarytų patys amatininkai, kurių sąjunga netrukus virstų savotiška amatininkų korporacija, arba cechu, jeigu vartosime čia senovinį terminą. *Amatininko principo įvedimas į gamybą savaime darbą suskirstytų natūraliomis profesijomis ir darbininkus sutelktų į organines korporacijas, o ne į mechanines draugijas, kaip yra dabar.* Dabartinės darbininkų draugijos jungia darbininkus tik *kaip darbininkus.* Faktas, kad žmogus dirba, dar yra per plona jungtis, kad šitos draugijos galėtų būti vaisingos. Jos paprastai rūpinasi tik tokiais reikalais, kurie liečia visus darbininkus. Bet joms yra sunku rūpintis atskirų gamybos šakų darbininkų specialiais profesiniais reikalais. Šitos draugijos yra išaugusios iš mašinos principo. Tuo tarpu korporacijos, išaugusios iš amatininko principo, būtų visiškai kitokios. Jos jungtų darbininkus kiekvienos gamybos šakos skyrium, jos rūpintųsi jų specifiniais reikalais, jos palaikytų drausmę ir amatininkišką garbę. Jų rankose būtų dirbtuvės ir įrankiai. Jos imtų pelną už parduodamus gaminius ir jį proporcingai padalintų. *Kelias į organinį gy-*

venimo susitvarkymą korporaciniais pagrindais eina per amatininko principą. Kol gamyboje vyraus mašinos principas, tol kiekvienas bandymas kurti korporacijas bus dirbtinis. Tai bus tik popierinės gėlės vietoje gyvųjų. Tiesa, ir jos puošia. Bet jos visados yra tik erzacas, kuris laukia pakeičiamas tikru daiktu.

Amatininko principas, iš vienos pusės, gamybą suindividualina, iš kitos — sukolektyvina. Taip yra ir kapitalistinėje mašinos principo gamyboje. Kapitalistinės gamybos apačia, arba pats darbas, yra kolektyvinis, nes jis atliekamas organizuotų mašinų kolektyvo būdu, žmonėms dalyvaujant tik kaip pagalbininkams mašinoms ir kaip jų prižiūrėtojams. Čia darbininkai yra įjungti į fabriko kolektyvą, todėl neasmeniniai ir neatsakingi. Kapitalistinės gamybos viršus, arba gaminio savininkas, yra individualinis. Jis yra ne kas kita kaip fabrikantas. Jeigu kartais fabriko viršūnėje stovi koks nors kolektyvas, koks nors trestas ar kokia nors akcinė bendrovė, tai vis tiek tikrumoje fabriko gaminių savininkai yra atskiri šito tresto ar šitos bendrovės nariai pagal savo turimų akcijų ar investuoto kapitalo kiekį. Nei trestas, nei akcinė bendrovė čia nėra savininkė *kaip tokia.* Individualinis kapitalistinės gamybos pobūdis josios viršūnėje yra aiškus.

Tuo tarpu iš amatininko principo išaugusioje gamyboje individualinis ir kolektyvinis gamybos pobūdis taip pat pasiliktų. Bet tik šitie momentai čia pasikeistų savo vietomis. *Amatininkų principu paremtos gamybos apačia, arba pats darbas, būtų individualinis.* Amatininkas niekados negali būti įjungtas į kolektyvą. Amatininkas visados daiktą dirba *pats:* savo atsakingumu, savo garbe, pagal savo gabumus ir sumanumą. Mašinos pavirtimas įrankiu šitą individualinį darbo pobūdį dar labiau pabrėžia. Darbas dirbtuvėje yra bendruomeninis, bet ne kolektyvinis. Šitoje darbo bendruomenėje kiekvienas jaučia esąs savarankiškas josios narys, laisvas darbininkas ir atsakingas už savo gaminį jo savininkas. *Tuo tarpu šitokios gamybos viršūnė būtų kolektyvinė. Amatininko principu paremtų gaminių savininkas būtų pirmoje eilėje pati amatininkų korporacija, o tik per ją kiekvienas amatininkas skyrium.* Kiekvienas darbininkas būtų atsakingas už savo

gaminį pirmoje eilėje prieš korporaciją, o korporacija būtų atsakinga prieš visuomenę. Taip pat gaminių paleidimas į rinką būtų korporacijos žinioje: korporacija reguliuotų jų kainas, užsakymus, prižiūrėtų jų atlikimą ir platinimą.

Individualinio ir kolektyvinio momentų sukeitimo nauda naujojoje gamyboje yra visiškai aiški. Visų pirma paties darbo suindividualinimas padarytų jį asmeninį ir kūrybinį, kas yra svarbiausia. Taip pat darbininkas, dirbdamas arba visą daiktą, arba bent turėdamas jo visumos nuovoką, darbą pamėgtų labiau negu yra dabar, kai darbas yra be galo sumechanintas. Galop, būdamas savo gaminio savininkas ir dalyvaudamas pelno paskirstyme, jis dirbtų daiktą daug sąžiningiau ir tobuliau negu šiuo metu, kada niekas nežino, kieno kas yra pagaminta. Atsakingumas ir amatininko garbė lydėtų kiekvieną iš dirbtuvės išeinantį gaminį. Falsifikatų ir surogatų skaičius žymiai sumažėtų. Iš kitos pusės, kolektyvinis gamybos viršūnės pobūdis apsaugotų nuo pelno principo ir nuo pelno troškulio, nes korporacija čia viską tvarkytų ne sau, bet josios nariams. Konkurencija tarp atskirų dirbtuvių išnyktų, nes jos visos būtų sujungtos vienos korporacijos arba net korporacijų sąjungos, kuri neleistų atskiriems vienetams sauvaliauti. Rinkos kainos būtų pastovesnės ir gaminiai geresni. Tuo pačiu gaunamas už gaminius pelnas būtų žymiai tikslingiau paskirstomas, ir darbininkai gautų žymiai didesnį atlyginimą negu yra dabar, kada pelnas kraunasi vienose ar keliose rankose ir kada stengiamasi kuo daugiausiai šito pelno išspausti. *Naujoje gamyboje ir pasisekimai, ir pralaimėjimai būtų solidariai visų pakeliami.* Jeigu gerai sekasi, visi gautų daugiau. Jeigu kada ištinka kokia nors nelaimė, visi ją bendrai pakęstų. Tuo tarpu dabar, jei fabrikantui gerai sekasi, jis plečia savo gamybą, priimdamas daugiau naujų darbininkų. Bet esantieji nieko iš to gero nejaučia. Jeigu fabrikantas patenka į krizę, jis ne tik atleidžia dalį darbininkų, bet jis dažnai numuša visiems atlyginimą. Vadinasi, pasisekime dalyvauja tik jis vienas. Tuo tarpu nepasisekimą jis stengiasi išdėstyti visiems. Šitos iškreiptos tvarkos amatininko principu pagrįstoje gamyboje būti negalėtų. Ten solidarumas būtų tiek pelno, tiek nuostolio atžvilgiu.

NUOSAVYBĖS PRINCIPAS

1. Nuosavybės prigimtis ir funkcijos

a. Nuosavybės principo pastovumas ir jo formų kitimas

Nuosavybė šiandien yra smarkios kovos objektas tarp kapitalizmo ir komunizmo. Kapitalizmas, išaugęs iš vienašališko individualizmo, gina privatinę ir atskirą nuosavybę *principialiai* net ligi absoliutumo. Bet savo praktikose, kaip matėme, jis ją *sukolektyvina*, išskirdamas iš josios asmeninį žmogaus pradą. Tuo tarpu komunizmas, kuris yra išaugęs iš vienašališko kolektyvizmo, kovoja su privatine ir atskira nuosavybe taip pat *principialiai* net ligi fanatizmo, nors savo evoliucijoje jis eina prie atskiros nuosavybės pripažinimo bent tam tikrame laipsnyje. Nors šitos dvi ekonominės sistemos yra labai priešingos ir net prieštaraujančios, vis dėlto jose abiejose matyti vienas bendras dalykas, būtent *paties nuosavybės principo pripažinimas*. Ar žmogus nuosavybės teisę turi iš savęs, kaip teigia kapitalizmas, ar jis gauna ją tik iš bendruomenės, kaip mano komunizmas, ar šitoji teisė yra absoliuti, ar ji yra tik laikina ir reliatyvi,— šitie klausimai atsakomi labai nevienodai. Bet po visais šitais ginčais slypi viena bendra mintis: *žmogus turi turėti šį tą ir šiek tiek, kad socialinis gyvenimas būtų įmanomas*. Visiškas nuosavybės principo paneigimas yra sykiu ir socialinės santvarkos paneigimas. Komunizmas nesako, kad žmogus negali *nieko* turėti. Jis tik sako, kad į turimus daiktus jis turi žiūrėti kaip į visuomenės nuosavybę, kaip į jam patikėtus ar paskolintus. Komunizmas tik neigia žmogui teisę ką nors vadinti *savu*. Bet *patį turėjimo faktą jis pripažįsta*. Nuosavybės principas kolektyvine forma jame yra nepaneigtas. Jis ir negali būti paneigtas, jeigu nenorime, kad visuomeninis gyvenimas galutinai žlugtų. Todėl Leono XIII reikalavimą „privatas possessiones inviolate servandas" tam tikrame laipsnyje patenkina *faktiškai* ir komunizmas, nors *principialiai* jis eina prieš šitą reikalavimą. *Nuosavybės principas negali būti paneigtas, nes tai yra žmogaus egzistencijos principas.*

Bet šito principo formos gali istorijos eigoje labai kisti. Dvi kraštutinės jo formos kaip tik ir yra kapitalizmas ir komunizmas. Kapitalizmas nori nuosavybės principą vykdyti tiktai *individualine* forma. Komunizmas jį nori apvilkti tiktai *kolektyviniu* pavidalu. Kapitalizme nuosavybės principo realizavimas vyksta per *individą*, komunizme — *per visuomenę*. Tarp šių dviejų kraštutinių formų esama dar visos eilės tarpinių, kurios asmens ir visuomenės interesus stengiasi suderinti ir nuosavybės principą apsaugoti nuo individualizmo ir kolektyvizmo vienašališkumų. Todėl kiek pats nuosavybės principas yra pastovus, tiek jo realizavimo formos gali ir turi būti kintamos, nes įvairios gyvenimo sąlygos reikalauja ir įvairaus nuosavybės principo pritaikymo. Kapitalizmas ir komunizmas yra istorinės formos. Jos praeis, kaip praeina visi žmogaus kūriniai. Bet jų grumtynės dabartyje reikalauja gerai ištirti nuosavybės principo reikalavimus, kad pamatytume ne tik šių ekonominių sistemų klaidas, bet sykiu kad galėtume *bent susivokti*, kuo ir kaip būtų galima šias sistemas pakeisti. Mūsų laikų socialinės santvarkos tragika ir yra ta, kad žmonės čia yra verčiami rinktis arba kapitalizmą, arba komunizmą, nes bent tuo tarpu jie nemato jokios kitos konkretesnės sistemos. Iš kitos pusės, kapitalizmo ir komunizmo tragika yra ta, kad juodu abu yra pagrįsti *klaidingu* nuosavybės principo supratimu ir todėl jų abiejų ekonominė praktika, nors iš sykio atrodo ir labai sėkminga, tikrumoje yra pastatyta ant vulkano. Socialinė mūsų dienų santvarka yra priversta pasirinkti vieną iš šitų vulkanų ir galų gale susprogti. Štai kodėl visas socialinis mūsų dienų gyvenimas yra nerviškas ir neramus. Žmonės jaučia, kad jie turės prieiti galą, vis tiek ar jie eis kapitalizmo, ar komunizmo rodomu keliu. Jie todėl blaškosi, nerimsta, nesistengia imtis platesnio masto žygių ir kūrybos. Ekonominė vad. „ramių kraštų“ kūryba yra sustingusi ir smulki. Ji nedrįsta ir nesugeba imtis radikalesnių reformų, nes nemato šitoms reformoms tvirto pagrindo ir aiškaus tikslo. Jų pasisekimo garantija taip pat yra paskendusi abejonėse. Taip yra dėl to, kad visuotiniame mūsų dienų sąmyšyje pasidarė reliatyvios ne tik nuosavybės formos, bet apsiblausė ir pats josios principas. To-

dėl šiuo metu gal labiau negu kada nors reikia atskleisti tikrąjį nuosavybės supratimą ir nubrėžti bent bendriausias gaires nuosavybės formoms, kurios turėtų pakeisti kapitalistines ir komunistines.

Prasidėjus socialistiniam sąjūdžiui prieš privatinę nuosavybę, šiosios gynėjai perėjo į polemiką su socializmo, o vėliau su komunizmo atstovais. Todėl pastarųjų laikų nuosavybės teorijos yra daugiausiai poleminio pobūdžio. Nuosavybės principas ir individualios jojo formos yra daugiau apgintos negu išaiškintos. Šita ilga polemika subanalino ir patį principą, ir gynėjus. Šiandien kas gina privatinę nuosavybę, tas yra laikomas kapitalistu, kas ją nori aprėžti, tuojau apšaukiamas komunistu. Be abejo, socialinei santvarkai, kiek ji pasilieka *šalia* Krikščionybės, kito kelio nebėra. Ji būtinai turi pasukti arba komunizmo, arba kapitalizmo linkme. Minėtas žmonių nujautimas yra tikras. Bet pasaulyje yra dar viena jėga, kuri yra aukštesnė ir už kapitalizmą, ir už komunizmą,— tai *Krikščionybė*. Socialinis klausimas gali būti sprendžiamas ne tik kapitalistiniu ar komunistiniu, bet ir krikščioniškuoju būdu. Dar įvade buvo įrodinėjama, kad Krikščionybė yra vienintelė, kuri gali tinkamai šitą klausimą išspręsti. Krikščionybė nėra kapitalizmo ir komunizmo simbiozė. Krikščionybė yra visiškai naujas dalykas. Tai yra antgamtinė jėga, kurios uždavinys perskverbti visą žemiškąją tvarką, visą žmogų, taigi ir socialinį gyvenimą. Krikščionybė turi savyje atsakymą į socialinio gyvenimo problemas. Ji turi atsakymą ir į nuosavybės problemą.

Šitas atsakymas nėra nei kapitalistinis, nei komunistinis. Bet koks jis yra, šiandien nedaugeliui yra žinoma. „Yra krikščioniškoji nuosavybės teorija,— sako E. Mounier,— ji yra stipri ir galinga, bet, deja, ir labai užmiršta, ypač vidurkio žmonių sluoksniuose“ [1]. Tas pats Mounier kitoje vietoje pastebi, kad šitoji krikščioniškoji nuosavybės teorija „yra identifikuojama tai su buržuazinėmis pažiūromis, tai su socializmu“ [2]. Toks priešingas vertinimas kyla dėl to, kad ir kapitalizmas, ir socializmas savo nuosavybės

[1] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 11 p.

[2] Op. cit., 97 p.

teorijoj turi teisingų pradų, kurie visi sintetiškai ir organiškai apsireiškia ir krikščioniškojoje teorijoje. Todėl kai žmonės vieną sykį labiau įsižiūri į vienus pradus, tada jiems krikščioniškoji nuosavybės sąvoka atrodo buržuazinė. Įsižiūrėję į kitus, jie pastebi panašumo su socializmu, ir tada krikščioniškąją nuosavybės teoriją jie vadina socialistine. Tikrumoje ji nėra nei viena, nei antra. Kapitalizmas teigia, kad ir nuosavybės turėjimas, ir josios naudojimas yra *individualinis*. Socializmas tvirtina, kad ir nuosavybės turėjimas, ir josios naudojimas yra *kolektyvinis*. Tuo tarpu Krikščionybės pažiūros į nuosavybę gali būti išreikštos tokia formule: *nuosavybės turėjimas yra asmeninis, nuosavybės naudojimas yra visuomeninis*. Tai yra sintetinis nuosavybės supratimas, kuris, praktikoje įvykdytas, iš esmės pakeistų visą dabartinę socialinę santvarką ir kuris sykiu išvengtų kapitalizmo ir komunizmo klaidų. Šitai pažiūrai išlukštenti ir yra skiriami tolimesni šios studijos puslapiai.

b. Įsigijimas kaip nuosavybės pagrindas

Nuosavas daiktas yra tik tada, kai aš galiu apie jį pasakyti, kad jis yra *mano*. Bet taip pasakyti aš galiu tik tada, kai esu tą daiktą *įsigijęs*. Įsigijimas yra natūralus ir nepaneigiamas nuosavybės pagrindas. Jis tik vienas padaro, kad daiktas man yra savas, kad jis yra mano, vadinasi, kad jis yra mano *nuosavybė*. Kur nėra tikro įsigijimo, ten nėra nė tikros nuosavybės. Kur šitas įsigijimas yra reliatyvus, ten ir nuosavybė yra reliatyvi. Įsigijimas taip santykiuoja su nuosavybe, kaip priežastis su padariniu. Įsigijimas nuosavybę kuria, ir jo pobūdis apsprendžia nuosavybės pobūdį. Kas tad yra įsigijimas giliausia prasme?

Kalbėdami apie darbą, esame sakę, kad vienintelis tikras nuosavybės titulas yra *darbas*, arba daikto pagaminimas. *Tikrai nuosava yra tik tai, kas yra įgyta. Bet tikrai įgyta yra tik tai, kas yra pagaminta.* Kas yra atėję žmogui išviršiniu būdu, kas nėra perėję vienaip ar kitaip per jo paties rankas, tas nėra jo įgyta ir tas nėra jam sava tikra prasme. Tarp įsigijimo ir pagaminimo esama iš-

vidinio ryšio. Pagaminimas atskleidžia įsigijimo esmę.

Pagaminimas yra charakteringas tuo, kad jame esama tam tikro ypatingo ryšio tarp daikto ir asmens. Prigimtojoje mūsų santvarkoje stovi vienas prieš antrą du pasauliai: *daiktų ir asmenų.* Būties tvarkoje jie yra vienas nuo antro labai atskirti. Jų ir buvimas, ir veikimas yra esmingai skirtingas. Bet kūryba šituos du pasauliu suveda vienybėn. Kūryba užgrindžia plyšį tarp daikto ir asmens ne tuo, kad ji panaikintų esmingą jų skirtingumą, bet tuo, kad ji juos suartina ir sujungia išvidiniais ryšiais. Čia asmuo savotišku būdu įeina į daiktą, ir daiktas taip pat savotišku būdu esti imamas į asmens vidų. Du pasauliai, stovėję vienas nuo antro skyrium, kūryboje tampa *vienu kultūriniu pasauliu.* Kultūrinis pasaulis nėra nei daiktų, nei asmenų pasaulis. Tai savotiška harmonija tarp daikto ir asmens, tarp dvasios ir gamtos.

Šitoji harmonija visų pirma įvyksta tuo būdu, kad *kūryboje asmuo įeina į daiktą.* Daikto pagaminimas, kaip jau buvo minėta, yra ne kas kita kaip asmeninės idėjos realizavimas savotiškai šitą daiktą perkeičiant ir sutvarkant pagal idėjos reikalavimus. Gamta mums duoda medžiagos, duoda daiktų, o mes savo didesniu ar mažesniu kūrybiniu veikimu realizuojame šitoje medžiagoje ir šituose daiktuose savas idėjas. Idėjos realizavimas vyksta ne tik aukštosios kultūros srityje. Idėja yra realizuojama ir pačioje primityviausioje kultūroje. Kur tik esama kultūros žymių, ten esama ir idėjos realizavimo, nes kultūrinis veikimas tuo ir skiriasi nuo bet kurio kito veikimo, kad jis yra *žmogiškosios idėjos įkūnijimas gamtos duotoje medžiagoje.* Kai pigmėjas gamina lanką ar strėles, kai eskimas iš kaulo dirbasi žuvims gaudyti kablį — visi šitie daiktai yra kultūriniai, ir visuose juose yra realizuojama idėja. Iš kitos pusės, idėjos realizavimas vyksta ne tik dvasinės, bet ir materialinės kultūros srityje. Idėją realizuoja ne tik menininkas ar mokslininkas, bet ir amatininkas: kurpius, siuvėjas, stalius, ūkininkas, darbininkas ir visi kiti. Joks žmogaus veikimas, tegul jis būna ir pats žemiausias, nėra ir negali būti beidėjinis.

Šitos daiktuose realizuojamos idėjos yra *mūsų* idėjos: jos yra iš mūsų asmens kilusios, su mumis suaugusios;

jos turi savyje mūsų dvasios bruožų; jos slepia savyje mūsų dvasios struktūrą. Daikte įkūnijamoji idėja visados yra *mano* idėja: joje esama mano paties Aš. Štai kodėl ir sakoma, kad iš darbo galima pažinti darbininką, kad iš kūrinio kalba kūrėjo asmuo ir jojo dvasia. *Šitas asmens buvimas daikte įvyksta tiktai per idėją. Asmuo apsigyvena daikte idėjos pavidalu. Idėjos realizavimas įasmenina daiktą.* Tiesa, daiktas niekados negali tapti asmeniu. Bet įgijęs asmens bruožų, slėpdamas savyjė asmens idėją, jis savaime pasidaro ypatingai su asmeniu susijęs, ypatingai jam artimas: jis pasidaro *asmeninis*. Kaip religijos srityje daiktas, susiliesdamas su pašvęstais asmenimis ir dalyvaudamas sakraliniuose veiksmuose, ir pats tampa pašvęstas, nors šventumas yra speciali asmens vertybė, taip kultūrinėje kūryboje daiktas, įimdamas į save asmens gelmėse esančią idėją, savaime pasidaro asmeninis, arba *įasmenintas*.

Daikto įasmeninimas ir yra giliausias pagrindas, dėl ko mes daiktą galime pavadinti savu. Daiktas mums yra savas dėl to, kad jame savotišku būdu gyvename mes patys realizuotos jame mūsų idėjos pavidalu. Ir juo daugiau į daiktą mes įdedame mūsojo Aš, tuo labiau daiktas mums yra artimas ne tik psichologiškai, bet tuo labiau jis yra *mūsų* ir ontologiškai. Daikto įsigijimo laipsnis priklauso nuo mūsų asmens dalyvavimo daikte.

Iš kitos pusės, gamindamas daiktą, žmogus ne tik įdeda į jį savo asmens, bet taip pat *įima daiktą ir į save*. Kultūros kūryba yra ne tik asmens išėjimas iš savęs, arba eksteriorizacija, bet ir įėjimas kūrinio į save (intussusceptio). Žmogus negali santykiuoti su būtimi, jeigu ji yra jam tiktai transcendenti, vadinasi, jeigu ji gyvena tiktai *šalia* jo asmens. Žmogus visados stengiasi įimti būtį į save. Jis nori, kad ji būtų jam imanenti, kad ji gyventų ir jame pačiame. Kultūrinėje kūryboje vyksta ne tik daikto įasmeninimas, bet ir daikto įsavinimas. Daiktas esti įtraukiamas į savo dvasios gyvenimą, sutapdomas su žmogaus išvidiniu pasauliu, jis tampa tarsi žmogaus asmens dalele.

Čia glūdi antroji pagrindinė priežastis, dėl ko mes galime pavadinti daiktą savu. *Daiktas mums yra savas*

ne tik dėl to, kad jame esama mūsų asmens, bet ir dėl to, kad jis pats gyvena mumyse. Ir juo labiau mes daiktą įtraukiame į mūsų dvasios sritį, juo daugiau mes jį sutapdome su savu asmeniu, tuo labiau jis mums pasidaro savas ir tuo labiau mes jį įsigyjame. Daikto įsigijimo laipsnis priklauso ir nuo daikto įsavinimo.

Dabar mes jau galime atsakyti į klausimą, kas yra daikto įsigijimas. Daikto pagaminimo analizė mums parodė, kad *daikto įsigijimas yra jo įasmeninimas ir įsavinimas.* Tik tada daiktas yra mums savas tikra prasme, kai mes į jį įdedame savo asmens ir kai mes jį įtraukiame į savo asmenį. Tik tada apie daiktą galima pasakyti, kad jis yra *mano.* Kiekvienas tik išviršinis daikto buvimas *šalia mūsų* ir mūsų buvimas *šalia daikto* nėra tikras daikto įsigijimas. Jeigu tad įsigijimas yra nuosavybės pagrindas, iš kitos pusės, jeigu įsigijimas yra daikto įasmeninimas ir įsavinimas, savaime aišku, kad ir *nuosavybės pagrindas glūdi daikto sutapdyme su mūsuoju asmeniu ir daikto įėmime į mūsąją dvasią. Tikrą nuosavybę mes turime tik tada, kai ją turime savo viduje ir kai mes patys gyvename joje.* Krovimas daiktų šalia savęs nėra tikra prasme nuosavybė. Štai kodėl vienintelis tikras nuosavybės titulas yra darbas. Nuosavybė gema žmogui iš daikto įsigijimo. Tikra nuosavybė yra tik ten, kur yra tikras įsigijimas. Tuo tarpu tikras įsigijimas yra tik ten, kur yra tikras įasmeninimas ir įsavinimas. Nuosekliai tikras įasmeninimas ir tikras įsavinimas yra tiktai darbe arba kultūriniame daikto apdirbime. Štai kodėl tik darbas sudaro tikrą ir vienintelį pagrindą, kad žmogus apie savo pagamintą daiktą gali pasakyti: *jis yra mano, nes aš jį padariau.* Aš įdėjau į jį savo asmens, aš jį įėmiau į savo dvasią. Jis gyvena manyje ir aš jame. Jis todėl yra mano. Savu darbu daiktas yra įsigyjamas giliausia prasme, ir todėl giliausia prasme jis pasidaro žmogaus nuosavybė.

Įsigijimas kaip nuosavybės pagrindas aiškiai parodo, kad *nuosavybės subjektas gali būti tiktai asmuo ir nuosavybės objektas gali būti tiktai daiktas.* Tiktai asmuo gali įsigyti ir tiktai daiktas gali būti įsigyjamas. Tiktai vienam asmeniui yra duota galios savos idėjos pavidalu įeiti į daiktą ir jame savotišku būdu pasilikti. Taip pat tiktai

asmuo sugeba daiktą įimti į save ir jį padaryti sau imanentų. Tuo tarpu pats daiktas negali nei išeiti iš savęs, nei įeiti į kitą. Daiktas yra amžinai užvertas pasaulis, kurio ribas pralaužia tiktai asmuo. Įsigijimo vyksme daiktas yra visiškai pasyvus. Tiesa, kultūrinė kūryba turi paisyti daikto ypatybių. Bet šitų ypatybių įtaka daikto gaminime yra tiktai pasyvi. Jos neveikia aktyviai. Jos tiesioginiu būdu daikto neformuoja. Tas, kas daiktą kuria, yra *žmogus*. Todėl tik vienas žmogus, tiktai asmuo gali daiktą pasisavinti arba jį įsigyti savu darbu. Modernieji testamentai, kuriais turtas yra paliekamas šunims arba katėms, yra socialinės sąmonės iškrypimo apraiškos. Tai savotiška beprotybė nuosavybės srityje.

Iš kitos pusės, *nuosavybės objektas gali būti tiktai daiktas*. Nuosavybė atsiranda, kaip sakėme, tuo būdu, kad daikte yra realizuojama sava idėja ir kad daiktas yra imamas į save. Abu šitie dalykai tinka tiktai *daiktų* pasauliui. Be abejo, kūryba vyksta ir asmenų pasaulyje. Ir asmenys kuriasi doroje, moksle ir ugdyme. Bet čia jie kuriasi *patys*. Svetimas asmuo gali šitai kūrybai pagelbėti, gali jai net vadovauti. Bet pirmaeilis asmens kūrėjas yra jis pats. Joks kitas žmogus manęs neišdorins, neišmokslins ir neišugdys, jei aš neveiksiu pats pirmoje eilėje. *Asmens kūryba visados yra autokreacija*. Asmuo kuria pats save. Iš kitos pusės, ir toji idėja, kuri asmens kūryboje yra realizuojama, yra ne atėjusi iš šalies, bet esanti *pačiame asmenyje*. Asmens kūryboje formavimas vyksta ne pagal svetimą, bet pagal savą idėją ir pagal savą struktūrą. Čia idėja yra ne primetama iš viršaus, bet iškeliama iš pačių asmens gelmių ir realizuojama jame pačiame. Štai kodėl pasaulėžiūros ar filosofinės sistemos susikūrimas vyksta pagal asmens branduolio struktūrą. Štai kodėl dorinis gyvenimas eina pagal savos sąžinės, kuri yra asmens branduolio balsas, nusiteikimą. Štai galop kodėl ugdymas turi atitikti asmens struktūrą. *Mokslintojas, dorintojas ir ugdytojas veikia ne savo vardu, bet vardu giliausios idėjos, kuri glūdi jo veikimo objekte, vardu giliausio jo Aš, vardu jo pirmavaizdžio*. Kultūrinė kūryba asmenų pasaulyje yra visai kitokio pobūdžio negu daiktų pasaulyje. Asmuo niekados negali būti įasmenintas, nes jame nėra

realizuojama *mana* idėja. *Kito žmogaus apsprendimas pagal mano specifiškas idėjas ir pagal mano specifišką struktūrą būtų ne jo įasmeninimas, bet jo nuasmeninimas.* Todėl asmuo niekados negali būti įsigyjamas, vadinasi, jis niekados negali tapti kito asmens nuosavybe. Taip pat asmuo niekados negali būti nė įsavintas. Asmuo turi savo pasaulį. Jis yra individuum ineffabile — neprieinamas, neištiriamas, kurį sutapdyti su savo vidaus pasauliu ir padaryti jį šito pasaulio dalele niekados nevyksta. Tiesa, į asmens gelmes kitas asmuo įsiveržia per meilę. Meilė yra individualaus daikto, taigi ir atskiro asmens, pažinimo būdas. Bet meilė asmens neįsavina, bet vieną asmenį sujungia su kitu visiškai lygiai. Meilėje vienas asmuo tampa kitam savu, bet jau aukštesne prasme. Apie vieno asmens priklausomumą kitam *kaip savininkui* čia negalima nė kalbėti. Vadinasi, abu tikram įsigijimui reikalingi dalykai — įasmeninimas ir įsavinimas — asmenų pasaulyje nebeturi reikšmės. Jie tinka tik daiktams. Todėl tik daiktai gali būti nuosavybe. Bandymas nuosavybės sąvoką išplėsti ir asmenims, kaip buvo vergijos metu, yra tikro nuosavybės supratimo iškreipimas. Šiuo atveju nuosavybė esti suprantama kaip išviršinis daikto turėjimas arba jo apvaldymas jėga. Aštrėjant socialinei žmonijos sąmonei, šitokios pažiūros turėjo žlugti ir tuo pačiu asmuo turėjo būti išskirtas iš nuosavybės objektų srities.

Baigiant nagrinėti nuosavybės pagrindą, reikia pasakyti keletą žodžių apie tikrus ir netikrus nuosavybės subjektus ir tikrus bei netikrus nuosavybės objektus. *Tikras nuosavybės subjektas yra tiktai asmuo* — atskiras arba kolektyvus bendruomenės pavidalu, nes asmuo gali daiktui suteikti savos struktūros ir jį įimti į save. Tikrais nuosavybės subjektais yra ne tik atskiri asmenys, bet ir natūralios bendruomenės, kaip šeima, tauta, valstybė ir Bažnyčia. Mechaniniu, išviršiniu būdu sukurtos *organizacijos* yra tiktai netikri arba analogiški nuosavybės subjektai, nes jie tik analogiškai gali būti vadinami asmenimis. Tiesa, ontologine prasme nei bendruomenės nėra asmenys. Vis dėlto bendruomenės yra artimesnės asmeniniam gyvenimo būdui negu draugijos. Jos todėl asmeninėje nuosavybėje dalyvauja arčiau negu draugijos. Asmenims ir

bendruomenėms nuosavybė yra pačios prigimties duota, kaip duota joms yra kūrybinė galia. Tuo tarpu draugijoms nuosavybės teisė kyla iš pozityvių įstatymų, kurie šią teisę gali aprėžti ir net panaikinti, nes draugijos *kaip tokios* kūrybinės galios neturi. Jos todėl iš vidaus daikto įsigyti jį įasmeninant ir įimant į save negali. Jos gali daiktą turėti tiktai šalia savęs. Tuo tarpu šitokia išviršinė nuosavybė jau yra pozityviųjų įstatymų dalykas.

Tas pat tenka pasakyti ir apie nuosavybės objektus. Ir jų gali būti tikrų ir netikrų. *Tikras nuosavybės objektas yra tas, kuris yra tikrai įsigytas, vadinasi, kuris yra kilęs iš žmogaus darbo, kuris yra pagamintas, nes tada jis yra įasmenintas ir įsavintas.* Juo mažiau žmogus prie kurio nors daikto dirba, tuo labiau daiktas tolsta nuo jo asmens ir tuo mažiau jis tampa jam savas. Jeigu jis visiškai prie jo savo darbu neprisideda, jis lieka jam visiškai išviršinis, būdamas tuo pačiu netikras jo nuosavybės objektas. Todėl, pav., namai, kuriuose žmogus negyvena ir kurių jis pats nestatė, laukai, kurių žmogus nedirba, yra netikras nuosavybės objektas. Namų gali būti žmogus pats ir nestatęs, bet nuolatiniu juose gyvenimu, nuolatine priežiūra ir rūpesčiu jis juos įasmenina ir įsavina. Čia glūdi giliausias įsisenėjimo pagrindas. Kiek tikras nuosavybės objektas kyla žmogui iš pačios prigimties, tiek netikras jam yra duotas pozityviosios teisės. Tikras objektas visados liks to ar kito asmens. Tuo tarpu netikras objektas, nebūdamas iš vidaus suaugęs su asmeniu, gali būti iš jo paimamas. Pozityvioji teisė suteikia jam nuosavybės titulą. Ji todėl gali jį aprėžti, keisti ir visiškai panaikinti. Tai, kas yra kilę ne iš žmogaus vienokio ar kitokio tiesioginio darbo, nėra tikra prasme jo įsigyta, nėra todėl tikra jo nuosavybė. Socialiniam gyvenimui šitos išvados gali turėti didelės reikšmės.

c. Nuosavybės funkcijos: turėjimas ir naudojimas

Daikto įsigijimas padaro, kad aš jį *turiu*. Turėjimas yra pirmoji nuosavybės funkcija ir tiesioginis įsigijimo padarinys. Jeigu sykį daiktas yra tikrai mano įgytas, vadinasi, mano paties pagamintas, niekas negali paneigti mano

teisės jį turėti. Be abejo, šitas turėjimas nebūtinai turi būti fizinis. Daiktą turėti galima net neturint jo fiziškai. Tai yra dvasinis, arba moralinis, turėjimas, kuris dažnai net yra svarbesnis už fizinį turėjimą. Fizinis turėjimas gali kartais būti aprėžtas, net gali būti dėl tam tikrų aplinkybių panaikintas. Bet niekas negali panaikinti *dvasinio* turėjimo, arba mano teisės vadinti savu tą daiktą, kuris yra mano tikrai įgytas. Turėti ką nors *sava* žmogui yra leista pačios prigimties, nes jam leista kūrybiškai dirbti. Turėjimas kyla iš įsigijimo, vadinasi, iš žmogaus asmens ir su šituo asmeniu visados lieka susijęs.

Turėjimo, ne įsigijimo, tiesioginis padarinys yra *naudojimas*. Žmogui yra visai natūralu, kad jis savo turimu daiktu pasinaudotų tada, kai jam reikia. Todėl naudojimas yra antroji nuosavybės funkcija. Tiesioginiu būdu ji plaukia iš turėjimo ir netiesioginiu — iš įsigijimo. Kiek turėjimas gali būti fizinis ir dvasinis, tiek naudojimas, kiek tai liečia materialines gėrybes, apie kurias čia tik ir kalbama, gali būti *tiktai fizinis*. Turėti daiktą aš galiu ir moraliai. Jis vis tiek yra ir lieka mano. Tuo tarpu naudotis galima tiktai fiziškai, nes materialinių gėrybių naudojimas reikalauja tiesioginio su jomis susilietimo. Niekas negali moraliai pavalgyti, moraliai apsirengti, moraliai gyventi šiltame bute. Visiems šiems dalykams turi būti *fizinis* žmogaus galėjimas pasiimti tai, ko jam reikia. Iš kitos pusės, kiek turėjimas tikrai įgyto daikto niekieno negali būti paneigtas, tiek naudojimas gali būti aprėžtas ir net visiškai sustabdytas jau vien dėl to, kad jis yra *fizinio* pobūdžio. Turėjimas yra susijęs su pačiu žmogaus *asmeniu*. Tuo tarpu naudojimas rišasi su žmogaus asmens *reikalais*, ir tiktai *šių reikalų* atžvilgiu jis gali būti efektyvus. Naudotis daiktu, *kada nereikia*, būtų tvarkos iškreipimas. Turėjimo pagrindas yra daikto įsigijimas. Naudojimo pagrindas yra reikalas. Įsigijimo, sykį įvykusio, niekados panaikinti negalima. Todėl turėjimas yra amžinas ir absoliutus. Reikalas yra praeinantis dalykas ir labai reliatyvus bei kasdieninis. Todėl naudojimas taip pat gali būti tik laikinis — kada reikia, ir aprėžtas — tik tiek, kiek reikia. Turėjimas lieka net ir naudojimui pasiliovus.

Visa tai rodo, kad turėjimas yra asmeninė nuosavybės funkcija, o naudojimas — visuomeninė. Daiktą turėdamas žmogus teigia save *kaip asmenį.* Daiktu naudodamasis žmogus teigia save *kaip visuomenės narį.* Daikto turėjimas, kyląs iš jo įsigijimo, yra susijęs su asmeniniu žmogaus principu, su pačiu asmens branduoliu, su tuo, kas yra nepakartojama ir nepasekama. Pati prigimtis padarė, kad daikto kūrėjas tikra prasme gali būti tik asmuo. Todėl tik asmuo, kaip jau buvo minėta; gali daiktą įsigyti ir jį turėti. Kolektyvinė kūryba yra negalima. Kai kapitalistinėje gamyboje vyrauja neasmeninis principas, tuomet čia ir turėjimas beveik visiškai dingsta. Kapitalistinė nuasmeninta nuosavybė yra nežinia kieno. Ji nėra atskiro asmens, bet ji nėra nė kurio nors aprėžto kolektyvo. Turėjimo funkcija kapitalizme yra beveik išnykusi. Čia yra likusi tik *asmeninio naudojimo funkcija.* Tuo tarpu, kaip rodo pati nuosavybės prigimtis, turi būti visai priešingai. Turėjimas kyla iš asmens ir todėl yra asmeninis.

Naudojimas, atvirkščiai, yra visuomeninė funkcija dėl to, kad ji kyla iš žmogaus *kaip iš visuomenės nario.* Naudojimo pagrindas, kaip buvo sakyta, yra *reikalas.* Jeigu reikalo nėra, negali būti nė naudojimo. Tokiu atveju gali būti tik *piktnaudojimas.* Reikalas yra iš esmės susijęs su naudojimo prigimtimi. Tuo tarpu *reikalas jau yra ne tik asmeninis, bet ir visuomeninis dalykas.* Žmogus, kuris gyvena bendruomenėje, turi reikalų ne tik tokių, kurie kyla grynai iš jo asmeninės sferos, bet jis jų turi dar daugiau tokių, kurie kyla iš jo kaip iš visuomenės nario sferos. Dauguma mūsų reikalų yra paremti santykiu tarp mūsų asmens ir visuomenės. Todėl ir reikalo patenkinimas nuosavybės naudojimu niekados negali būti izoliuotas nuo visuomenės. Kiek daikto turėjimas yra išskiriamojo pobūdžio, tiek daikto naudojimas yra telkiančiojo pobūdžio. Jis traukia prie savęs artimus asmenis, jis reikalauja tam tikro atsakingumo, tam tikros kontrolės ir net tam tikrų varžtų. *Bendruomenė yra laukas, kuriame naudojimas vyksta.* Kiek turėjimas yra daugiau ontologinis dalykas, tiek naudojimas yra daugiau moralinis. Jis todėl negali priklausyti tik nuo asmens valios. Jis turi paisyti visuomenės interesų, visuomenės gyvenimo ir laiko aplinkybių.

Naudojimas yra visuomeninė nuosavybės funkcija, todėl palenkta visuomeniniams dėsniams ir principams. Šitie principai reikalauja, kad naudojama nuosavybė iš tikro būtų naudojama *reikalui*, kad naudojimas būtų *prasmingas*, kad jis nebūtų sauvališkas *eikvojimas*, kad nuosavybe naudojąsis asmuo tenkintų *tikrus*, o ne fiktyvius reikalus ir kad juos patenkinęs jis *netrukdytų* sava nuosavybe pasinaudoti ir tiems, kuriems reikia. Čia visai yra nesvarbu, kad materialinių gėrybių naudojimas yra dažniausiai ir jų sunaudojimas. Nuosavybės titulo, arba turėjimo, naudojimas panaikinti negali. Jeigu toji nuosavybė, kuri josios savininkui nereikalinga, pereina visuomenės reikalams, tai nereiškia, kad ji ir turėjimo atžvilgiu pasidarytų visuomeninė. Anaiptol. Josios savininkas kaip buvo, taip ir liko atskiras asmuo, kuris ją buvo įsigijęs. Bet tik naudojimas pasidarė visuomeninis, nes josios savininkas šito naudojimo buvo nereikalingas. *Naudojimo visuomeniškumas neleidžia nuosavybės suindividualinti tada, kai ji savininkui nereikalinga.* Niekas neturi teisės neleisti savu daiktu pasinaudoti kitam tada, kai jam pačiam šito daikto nereikia. Reikalas — savas pirmoje eilėje, svetimas paskui — apsprendžia naudojimą iš esmės. Reikalo ryšio su naudojimu niekas panaikinti negali.

Šitaip supratus nuosavybės funkcijas, darosi aišku, kur klysta kapitalizmas ir komunizmas. Kapitalizmas teisingai gina *turėjimo* asmeniškumą. Bet jis neteisingai reikalauja *naudojimo* asmeniškumo. Kapitalizmas remiasi romėnišku nuosavybės principu, kuris skelbė, kad nuosavybės atžvilgiu žmogus turi „ius uti et abuti", tegul šitą „abuti" ir suprasime ne bloga prasme. Iš kitos pusės, komunizmas teisingai gina *naudojimo* visuomeniškumą, bet jis klysta paneigdamas *turėjimo* asmeniškumą. Jis pamiršta, kad žmogui daiktas yra savas ne tik dėl to, kad jis juo naudojasi, bet ir dėl to, kad jis yra susijęs su jo asmeniu, kad jis jį yra įsigijęs ir todėl jį turi. Kapitalizmas pamiršta, kad naudojimas yra paremtas reikalu ir todėl gali būti vykdomas tik ryšium su visuomene. Komunizmas pamiršta, kad turėjimas kyla iš asmens ypatingo susijimo su daiktu ir todėl negali būti nei panaikintas, nei suvisuomenintas. Mūsų dienomis nuosavybės supratimas ir svyruoja tarp šitų

dviejų vienšališkų pažiūrų. Tuo tarpu supratimas, kad turėjimas yra asmeninis, o naudojimas visuomeninis, išsprendžia kapitalizmo ir komunizmo ginčą.

Savaime suprantama, kad naudojimas, kaip fizinis, apčiuopiamas ir konkretus dalykas, praktiškai turi didesnės svarbos negu turėjimas, kuris yra daugiau ontologinio pobūdžio. Štai kodėl *kapitalizmas ir komunizmas rungiasi bei laimi ne turėjimo, bet naudojimo plotmėje.* Tam tikra žmonių dalis, individualistinio nusiteikimo, nepasitenkina tiktai tuo, kad jie daiktą turi kaip savo. Jie nori išskiriamąjį turėjimo pobūdį pritaikinti ir naudojimui. Jų tas skelbiamas naudojimo išskiriamumas kaip tik randa pritarimo visur ten, kur individualistinis principas yra įsigalėjęs. Iš kitos pusės, komunizmas taip pat praktiškai remiasi naudojimo koncepcija. Jis yra kilęs iš kolektyvistinio nusiteikimo. Todėl jo skelbiamas naudojimo visuomeniškumas esti priimamas visų tų, kurie šito kolektyvistinio principo yra valdomi. Turėjimo momentas, nebūdamas tokios didelės praktinės reikšmės, abiejų šitų ekonominių sistemų nėra per daug nagrinėjamas ir pabrėžiamas, nes jis yra daugiau teorinis ontologinis dalykas. Todėl ir mums reikia daugiau susipažinti su naudojimo visuomeniniu pobūdžiu, nes jis šiuo tarpu yra neaiškiausias ir labiausiai puolamas.

2. Visuomeninis nuosavybės pobūdis

a. Visuomenė kaip nuosavybės naudojimo laukas

Teigimas, kad naudojimo atžvilgiu nuosavybė pačia prigimties teise yra *visuomeninė,* sudaro, pasak E. Mounier, svarbiausią įnašą į krikščioniškąją nuosavybės doktriną [3]. Šitas įnašas iš tikro yra toks pat senas, kaip ir pati Krikščionybė. Per visą patristiką eina mintis, kad daiktai yra duoti visai žmonijai *kaip tokiai,* o ne atskiram žmogui, ir kad todėl žmogus negali išskiriamuoju būdu jais naudotis. Taip rašė šv. Ambraziejus, šv. Bazilijus Didysis, šv. Klemensas Aleksandrietis ir kiti didieji to meto teologai. Scholastikos metu šitos pažiūros buvo labai aiškiai iš-

[3] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 54 p.

reikštos šv. Tomo veikaluose. Šv. Tomas, kalbėdamas apie tai, ar žmogus gali turėti ką nors sava, pastebi, kad išviršinio dalyko atžvilgiu žmogus turi dvi teises: *teisę daiktą įsigyti* (potestas procurandi et dispensandi) ir *teisę daiktą vartoti* (usus ipsarum). Pirmoji teisė yra *asmeninė,* ir šioje srityje žmogus gali turėti savų daiktų (licitum est quod homo propria possideat). Šv. Tomas šitą savo nusistatymą pagrindžia moraliniais ir visuomeniniais argumentais, nes įsigijimo asmeniškumas: 1) labiau paskatina žmogų šio to įsigyti, jeigu jis žino, kad tai yra *jo vieno,* 2) geriau sutvarko žmogiškuosius reikalus ir 3) geriau palaiko taiką visuomenėje. Įsigijimo asmeniškumo paneigimas vestų, pasak šv. Tomo, prie anarchijos (confusio)[4]. Šitoji žmogaus teisė galima, kaip matėme, pagrįsti ir ontologiškai, išeinant iš pačios įsigijimo sąvokos.

Tuo tarpu antroji žmogaus teisė, *teisė daiktais naudotis,* yra, pasak šv. Tomo, visuomeninė. „Šiuo atžvilgiu,— sako šv. Tomas,— žmogus neprivalo išviršinių daiktų laikyti savais, bet bendrais, būtent kad lengvai jais galėtų kam nors kitam padėti esant reikalui“ [5]. Kitoje vietoje šv. Tomas pakartoja tą pačią mintį: „Laikiniai gėriai, kurie Dievo yra žmogui suteikti, yra jo nuosavybės atžvilgiu (quantum ad proprietatem), bet naudojimo atžvilgiu (quantum ad usum) jie turi būti ne tik jo, bet ir kitų, kurie galėtų jais pasigelbėti esant pertekliui“ [6]. Apie šv. Tomo pažiūras į perteklių mes jau esame kalbėję anksčiau. Čia reikia tik pastebėti, kad šv. Tomas naudojimo visuomeniškumo nesupranta taip, kad išviršiniai gėriai turėtų būti nusavinti ir paskui bendrai naudojami. Tokia interpretacija prieštarautų šv. Tomo pripažįstamai teisei daiktą įsigyti (ius procurandi). *Šv. Tomas duoda laisvę atskiram žmogui, kad jis pats savo gėrybes padarytų lengvai prieinamas kitiems.* Jis turi pirmoje eilėje aprūpinti save ir savuosius, o paskui kitus. „Reikia,— sako šv. Tomas,— kad kiekvienas pasirūpintų savimi ir tais, kuriuos turi prižiūrėti, o paskui liekanomis padėtų kitų reikalams“ [7]. Žodžiu,

[4] S. Th., 2 ae, q. 66, a. 2.
[5] Ibid.
[6] S. Th., 2, 2ae, q. 32, a. 5, ad. 2.
[7] Ibid., a. 5.

techninis naudojimo visuomeniškumo momentas šv. Tomo nėra nustatomas. Tai yra socialinės praktikos dalykas. Bet pats principas šv. Tomo doktrinoje yra aiškus: nuosavybės naudojimas yra visuomeninis. Šv. Tomas nedraudžia turėti turto, bet jis tik draudžia kliudyti kitiems šituo turtu naudotis. „Turtingasis,— sako šv. Tomas,— nesielgia neleistinai, jei, pasisavindamas daiktą, kuris pradžioje buvo bendras, juo ir kitiems leidžia naudotis (aliis etiam communicet); bet nusideda tas, kuris kitus atstumia nuo šito daikto naudojimo“ [8]. Žemės daiktai yra duoti ne atskiram žmogui, bet visai žmonijai. Atskiras žmogus gali savo veikimu įsigyti nuosavybės iš šitų visiems bendrų gėrių, nes prigimtis nėra nustačiusi, kad viskas būtų turima bendrai. Bet žmogus negali šitos nuosavybės naudoti taip, tarsi ji būtų tik jo vieno. Bendras pradinis charakteris niekados jai neišnyksta. Įsigijimas pirmykštį bendrumą suskaldo, bet naudojimas vėl jį atnaujina.

Visuomeninis nuosavybės pobūdis aiškiausiai pasirodo tada, kai žmogus daiktą pasivagia esant būtiniausiam reikalui (in extrema necessitate). Visi teologai su šv. Tomu priešakyje sutinka, kad „jei yra toks aiškus ir spiriąs reikalas, kad aišku, jog reikia pasigelbėti tuo, kas pasitaiko, tuomet kiekvienas gali svetimais daiktais pasigelbėti, juos pasiimdamas slaptai arba viešai, ir tai nėra laikoma vogimu arba grobimu“ [9]. Vogimu šitas darbas nelaikomas dėl to, kad jam trūksta vogimo esmės, kurią sudaro *svetimo daikto pasisavinimas*. Esant būtiniausiam reikalui, pirmykštis visuomeninis ir bendras daiktų pobūdis atsigauna, ir tokiu atveju daiktai yra visų tų, kurie yra patekę į būtiniausią reikalą. Jie todėl ir gali visiškai laisvai jais pasinaudoti, nesiklausdami jų savininko sutikimo ir nelaukdami, kada jis pats juos jiems atiduos. Šitoji krikščioniškosios etikos taisyklė yra labai prasminga ir remiasi pirmykščiu daiktų bendrumu, kada daiktai dar nebuvo paskirstyti vienas vienam, o kitas kitam.

Visuomeninis nuosavybės pobūdis praktiškai reikalauja, kad daiktas niekados nebūtų naudojamas *izoliuotai*. „Joks gėris negali būti mūsų,— sako E. Mounier,— jeigu jis yra

[8] Ibid., q. 66, a. 2, ad. 2.
[9] *Sv. Tomas*. S. Th., 2, 2ae, q. 66, a. 7.

izoliuojamas ir pasilieka tiktai mums“ [10]. Tiesa, savininkas visados turi savotišką tendenciją ne tik daiktą turėti, bet pats vienas juo naudotis ir išskirti kitus. Žinojimas, kad šitas daiktas yra absoliučiai mano, kažkaip glosto žmogaus individualizmą ir jo norą izoliuotis nuo visuomenės, nes žmogus yra ne tik socialinis padaras, bet ir individualistinis. Bet prieš tokį norą kaip tik ir stoja krikščioniškoji nuosavybės koncepcija. Ji reikalauja, kad žmogus pergalėtų šitą individualistinę tendenciją, kad jis suprastų, jog savo daikto panaudojimas *tiktai sau pačiam* yra egoizmo ir šykštumo apraiška. E. Mounier sako, kad „išvidinis išsinėrimas iš savęs paties, arba, tiksliau, pergalėjimas noro ir galios ką nors pasisavinti, krikščioniui turi būti pilnutinis“ [11]. Kitaip sakant, *krikščionis turi nugalėti iš egoistinės prigimties kylantį norą ką nors pasisavinti taip, kad jis būtų tik jo vieno;* jis turi nugalėti ne tik norą, bet ir patį *galėjimą* taip padaryti. Tik tuomet jis bus tikras krikščionis. Žemiškų gėrybių atžvilgiu, kaip mokė šv. Teresė (ispanė), krikščionis turi prieiti prie visiško indiferentizmo. Tai nėra savo vidaus nuskurdinimas, bet tai yra įsigijimas dvasios laisvės ir krikščioniškosios meilės, kuri neleidžia išskirti nė vieno. Kol žmogus žemiškųjų gėrybių atžvilgiu elgiasi išskiriamai, tol jis nėra tobulas krikščionis. „Jei nori būti tobulas, eik ir parduok visa, ką turi“. Tai reiškia — atsisakyk nuo savo turto taip, kad kiekvieną momentą galėtum jį atiduoti kitam be jokio išvidinio gailesčio. Tai yra asketikos reikalavimas, bet asketika juk yra krikščioniškosios dvasios reikalavimas. Nuosavybės atžvilgiu šitoji dvasia nurodo, kad *kiekvienas izoliuotas savų gėrybių naudojimas prasilenkia ir su pačių gėrybių paskirtimi, ir su krikščioniškąja mintimi.* Visuomenė yra laukas, kuriame turi vykti nuosavybės naudojimas.

b. Nuosavybės naudojimas kaip administravimas

Visuomeninis nuosavybės pobūdis padaro, kad žmogus naudojimo atžvilgiu yra ne tiek neaprėžtas savininkas, kiek *administratorius.* Administracinis naudojimo charakte-

[10] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 32 p.
[11] Op. cit., 35 p.

ris yra aiškus visoje krikščioniškoje nuosavybės teorijoje. Patristikos ir scholastikos metu į naudojimą buvo žiūrima kaip į valdymą Dievo duotų visai žmonijai gėrybių. Daikto savininkas čia buvo laikomas atsakingu Dievui ir visuomenei. Šitos pirmykštės pažiūros šiuo metu atsinaujina vad. krikščioniškajame solidarizme, kuriam ypatingu būdu atstovauja *H. Peschas* [12]. Jis, pavyzdžiui, sako, kad „šios žemės gėrybės turi tarnauti visai žmonijai. Privatinė nuosavybė nepanaikina šito žemės gėrybių paskyrimo. Savininkas turi save laikyti tiktai administratorium daikto, kuris yra skirtas visiems žmonėms" [13]. Naudojimas kaip administravimas vienam asmeniui patikėto visos žmonijos turto yra tokia mintis, kuri mūsų laikais reiktų giliai įdiegti į visų žmonių sąmonę. Žemiškųjų gėrybių surišimas iš vienos pusės su visuomene, iš kitos — su Dievu yra būtinas dalykas, kad mūsiškės pažiūros į nuosavybę ir mūsiškė nuosavybės naudojimo praktika galų gale išsinertų iš stabmeldiškumo. Užkastų talentų palyginimas tinka ne tik dvasinėms žmogaus jėgoms, bet ir materialinėms jo gyvenimo gėrybėms.

Jeigu nuosavybės naudojimas yra josios administravimas, tai šitas žmogaus žygis visų pirma yra saistomas bendrąja gerove. Administravimas yra vykęs tik tada, kai jis eina ne administratoriaus, bet tikrojo savininko naudos linkme. Administratorius, kuris valdomą daiktą taip tvarko, kad jis nesiderina su savininko gerove, blogai administruoja ir padarytus nuostolius turi atitaisyti. Taip yra ir su bet kurios nuosavybės naudojimu. Jeigu naudojimo atžvilgiu daiktai yra skirti *visai* žmonijai, *visai* visuomenei, tai šitos visuomenės reikalai ir josios gerovė yra norma, pagal kurią turi vykti kiekvienas administratoriaus žygis. Žmogus kiekvieną sykį turi pasiklausti, ar jo naudojamas daiktas iš tikro susiderina su visuomenės gerovės bendrąja kryptimi, ar šitame naudojime nesama individualistinio ekskliuzyvizmo, savotiško egoizmo ir smulkaus savų reikalų tenkinimo. Naudojimo atžvilgiu kiekvienas žmogus turi būti labai apdairus ir susilaikąs. N. Berdiajevas gra-

[12] Plg. Der Christliche Solidarismus.

[13] Nationaloekonomie, II, 243 p.

žiai pastebi, kad „nuosavybė reikalauja askezės ir savęs apribojimo, ir jeigu jo nėra, ji išsigema“ [14]. Mūsų laikų palinkimas į liuksusą, į eikvojimą, į neatsakingą švaistymąsi pinigais kaip tik kyla iš askezės stokos. Mes manome, kad daiktas yra mūsų ir todėl galime su juo daryti ką tinkami. Tuo tarpu pamirškime, kad mes esame atsakingi už savo nuosavybės naudojimą ne tik prieš Dievą, bet ir prieš visuomenę. „Kas ką nors turi tik sau,— sako Mounier,— tas parodo, kad jis yra šykštus ir dvasiškai pakrikęs“ [15]. Niekas naudojimo atžvilgiu nėra absoliutus savo daikto savininkas. Jis yra tik administratorius, kurio veikimui normas ir ribas nustato visuomenės, laiko ir vietos reikalai bei sąlygos.

Nuosavybės administravimas yra toks žygis, kurio teisėtumas priklauso nuo jo gerumo. Jeigu kas daiktą administruoja gerai, jis jį administruoja teisėtai. Jeigu jo administravimas pasidaro netikęs, jis tuo pačiu netenka teisės jį administruoti ir turi iš šitų pareigų pasitraukti. Nuosavybės naudojimo atveju šitoks netikęs administravimas reiškia visuomenės normų ir reikalų nepaisymą ir išskiriamąjį savo nuosavybės eikvojimą individualistiniams savo įgeidžiams. Nuosavybės naudojimas turi patenkinti asmens ir visuomenės reikalus. Jeigu naudojimas yra taip pakreipiamas, kad jis šitų reikalų ne tik nepatenkina, bet net jiems priešinasi, aišku, toks žmogus nusideda visuomenei, pasirodo esąs netikęs administratorius ir tuo pačiu netenka teisės daiktu naudotis. „Netikusio savininko iškrypimai,— sako Mounier,— įžeidžia teisingumo principą ne kurio nors atskiro atvejo, bet sulaužo bendrąjį legalinį teisingumą (iustitia legalis)“ [16]. Kitaip sakant, jeigu kas blogai naudoja savo daiktą, jis nusideda teisingumui visuomenės atžvilgiu. Aš negaliu sakyti, kad jis pažeidė *mano* teises, kad jis *man* turi grąžinti tai, ką nevykusiai išleido. Joks atskiras asmuo čia negali reikšti *savų* pretenzijų. Bet netikęs administravimas pažeidžia *visuomenės* interesus, ir *visuomenė* gali reikalauti, kad toks netikęs savininkas atsiteistų. *Visuomenė turi teisę priversti tinkamai savo*

[14] De la Destination de l'Homme, 283 p.
[15] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 54 p.
[16] Op. cit., 91 p.

nuosavybę naudotis arba atimti teisę ja naudotis, jeigu visuomenės reikalai nėra paisomi.

Savaime suprantama, kad visuomenės atstovė šioje srityje yra *valstybė*. Josios tad pareiga yra žiūrėti, kad nuosavybės naudojimas būtų iš tikro geras ir tikslingas administravimas, kad būtų sudrausti visokie individualistiniai iškrypimai, kad stabmeldiškas „ius abuti" nebūtų taikomas krikščioniškojoje bendruomenėje. „Yra pareiga,— sako H. Peschas,— nuosavybės naudojimą pritaikinti prie valstybinės bendruomenės bendrosios gerovės reikalavimų, ir valstybinė draugija turi teisę bei pareigą tokio pritaikymo reikalauti ir priversti, kad jis būtų vykdomas" [17]. Reikia pastebėti, kad net ir moderniosios valstybės šiuo atžvilgiu nepakankamai pasinaudoja sava teise. Prisitaikymo prie bendruomenės jos daugiau reikalauja dvasinėje negu materialinėje srityje. Jeigu liberalizmas spaudoje, draugijose, parlamentuose pamažu vis labiau yra nugalimas, tai ekonominėje srityje jis dar yra labai žymus. Čia valstybės veikimui dar yra labai plati dirva. Teisė suvaldyti individualistinį nuosavybės naudojimą turi būti stipriau išnaudojama, negu buvo ligi šiol.

3. Nuosavybės principas socialinėje santvarkoje

a. Nuosavybės naudojimo kontrolė

Naujojoje socialinėje santvarkoje šalia darbo principo turi eiti ir nuosavybės principas, kurio pagrindiniai reikalavimai turi atsispindėti šitos santvarkos bruožuose. Nuosavybės principas, kaip matėme, reikalauja, kad nuosavybė būtų asmeninė turėjimo atžvilgiu ir visuomeninė naudojimo atžvilgiu. Todėl ir naujoji socialinė santvarka turėtų būti tokia, kad ji šituos abu reikalavimus įvykdytų ir saugotų nuo iškrypimo.

Asmeninis ir visuomeninis nuosavybės pobūdis bus galima išsaugoti tik tada, kai tiek nuosavybės įsigijimas, tiek josios naudojimas bus kontroliuojamas. Naujojoje socia-

[17] Nationaloekonomie, II, 244 p.

linėje santvarkoje turi būti nuosavybės kontrolė. Jau praėjo tie laikai, kada vad. „privatinė nuosavybė" buvo ištrūkusi iš bet kokios visuomeninės priežiūros ir kada kapitalizmo manijos pagauti individai ją naudojo kaip tinkami. Šita individualizmo manija turi baigtis. Nuosavybės naudojimas turi būti palenktas viešiesiems reikalams.

Nustatyti praktinius šitos kontrolės ir šito palenkimo būdus yra labai sunku. Jie turi išaugti iš vietos ir laiko sąlygų. Viena tik aišku, kad *naujojoje socialinėje santvarkoje turi būti pajamų ir išlaidų kontrolės įstatymas,* kuriuo pasiremdami valstybės organai galėtų prižiūrėti atskirų asmenų turtėjimą ir jų nuosavybės naudojimą. Apie tokį įstatymą yra kalbama daugelyje šalių. Jo reikalingumas diena iš dienos vis labiau jaučiamas. Toks įstatymas turėtų numatyti, kad nebūtų gyvenama be darbo, kad gaunamos pajamos būtų vienokiu ar kitokiu būdu uždirbtos arba būtų laikomos kaip atlyginimas už veltui dirbamą darbą. Iš kitos pusės, toks įstatymas turėtų paimti globon turtą tų, kurie dėl įvairių priežasčių jį leidžia be reikalo arba kurių reikalai yra nenormaliai išpūsti. Jau ir šiandien kalbama apie darbininkų šeimas, kurių vyras yra lošikas arba gėrikas ir kuris visą uždarbį išeikvoja, nepalikdamas savo vaikams ir žmonai net nė minimumo. Tokių eikvotojų sudraudimas yra būtinas. Bet tokių esama ne tik darbininkų sluoksniuose. Darbininkuose jie yra greičiau pastebimi dėl to, kad dėl jų eikvojimo ten žmonės greičiau nukenčia. Bet aukštųjų sluoksnių eikvojimas gėrimui, liuksuso dalykams, lošimui ir perdėtiems pasilinksminimams yra taip pat gerai žinomas dalykas. Jeigu čia atskiri žmonės ir ne taip greitai nukenčia, tai vis dėlto čia kenčia visuomenė ir visuomenei yra daroma skriauda. Tokie žmonės minėto įstatymo taip pat turėtų būti sudrausti. *Kas savo turtą eikvoja be aiškaus reikalo, tas turėtų netekti teisės juo naudotis.* Jam turėtų būti skiriama savotiška globa kaip nepilnamečiui, nes toks eikvotojas kaip tik ir pasirodo nesubrendęs socialiniu atžvilgiu. Jis turi būti prižiūrimas, kad dėl jo nesubrendimo visuomenei nebūtų daroma skriaudų.

b. Nuosavybės naudojimo suvisuomeninimas

Visuomeninis nuosavybės naudojimo pobūdis reikalauja, kad šitas naudojimas vienokiu ar kitokiu būdu būtų susocialintas, nes kitaip jis liks tik teoretinis dalykas. Mes galime labai gražiai kalbėti apie tai, kad mūsų nuosavybė naudojimo atžvilgiu yra ne tik mūsų pačių, bet ir visų, kad ja pasinaudoti esant reikalui turi galėti kiekvienas. Bet *kol nuosavybė nėra įjungta į socialinio gyvenimo tarnybą, tol minėtas reikalavimas yra tik idėja, kuri praktikoje neturi jokios reikšmės.* Todėl naujoji socialinė santvarka turi privatinės nuosavybės naudojimą taip sutvarkyti, kad jis pasidarytų ne tik asmeninė, bet ir visuomeninė funkcija, kad ja lengvai galėtų pasinaudoti ne tik josios savininkas, bet ir kiti visuomenės nariai. *Privatinė nuosavybė turi būti suvisuomeninta josios nepanaikinant.* Įgytas daiktas visados turi likti to, kas jį įgijo. Šito titulo atėmimas būtų nusižengimas pagrindiniam principui — darbo principui. Bet tai dar anaiptol nereiškia, kad savo įsigijimu pasirėmęs daikto savininkas galėtų išskirti kitus nuo jo naudojimo. Tokio išskyrimo naujoji socialinė santvarka neturėtų leisti; atvirkščiai, ji turėtų būti tokia, kad kiekvienas visais visuomenės turtais galėtų lengvai pasinaudoti.

Šiam reikalui *šalia pajamų ir išlaidų kontrolės įstatymo reikia dar vieno, būtent kapitalo cirkuliacijos įstatymo.* Visuomeninis nuosavybės naudojimo pobūdis bus realus tik tada, kai visuomenėje bet koks turtas, pirmoje eilėje pinigai, nebus sustingęs, bet judrus ir cirkuliuojąs. Kapitalo cirkuliacijos įstatymas neturi leisti gulėti nenaudojamiems kapitalams. Tokie sustingę kapitalai turi būti išjudinti arba juos perimant visuomenės tarnybai, arba paverčiant kuria nors judresne forma. Todėl net ir reikalingos gėrybės, bet kurios nėra čia pat naudojamos, turi būti sujungtos su visuomeniniais reikalais. Atrodo, kad gera priemonė būtų *priverstinis nenaudojamų gėrybių padėjimas į tam tikras įstaigas, arba į savotiškus bankus.* Tokio pobūdžio bankai, kaip yra dabar, naujojoje socialinėje santvarkoje turėtų išnykti. Dabar bankai yra pelno ir biznio įstaigos. Tuo tarpu *naujieji bankai turėtų būti tarpininkai tarp atskirų asmenų nenaudojamų gėrybių ir visuomenės.*

Jie turėtų paimti nenaudojamas gėrybes, paversti jas judria forma ir sudaryti sąlygas jomis pasinaudoti visiems, kam tik reikia. Jie realizuotų praktiškai visuomeninį nuosavybės naudojimo pobūdį. Aiškiausiai šitokių įstaigų vaidmuo galėtų pasirodyti tada, kai ekonominės nenaudojamos gėrybės yra pinigo pavidalu. Šiuo metu bankuose esą pinigai nėra tikra prasme visuomeniniai. Jie yra prieinami tik mažam žmonių skaičiui, nes mūsų bankai iš skolinimo nori pralobti. Tuo tarpu naujojoje socialinėje santvarkoje bankas būtų tik tarpininkas tarp pinigų savininko ir tų pinigų naudotojo, ne skolintojo, nes procentai naujojoje santvarkoje turėtų išnykti. *Kiekvienas turi teisės pasinaudoti svetimu daiktu be atlyginimo už jį, jeigu jo savininkui nereikia.* Naujieji bankai galėtų imti tik tam tikrą mokestį už tarpininkavimą „recompensatio servitiorum" titulu. Bet tai anaiptol nebūtų procentai. Šitas mokestis eitų kaip atlyginimas naujųjų bankų tarnautojams.

Kapitalo cirkuliacijos įstatymas priverstų visus savininkus nenaudojamas gėrybes pavesti tokio banko žiniai. Bankas jas paverstų judrios formos vienokiu ar kitokiu kapitalu, kaip rastų patogiau. Be abejo, piniginė forma čia būtų pagrindinė, nors nebūtina ir ne vienintelė. Tuo būdu susidarytų didelė gėrybių atsarga, iš kurios galėtų imti kiekvienas, kam reikia, pasinaudotų šiomis gėrybėmis ir jas paskui tam tikru būdu grąžintų, nes pasinaudojimas dar nėra gėrybių pasisavinimas. Visuomeninis nuosavybės naudojimo charakteris dar nereiškia, kad šitos gėrybės iš jų savininkų turėtų būti atimtos. Jos tik turėtų būti sutelktos į vieną vietą, kad visuomenė realiai galėtų jomis pasinaudoti. Savaime suprantama, kad *panaudotų gėrybių grąžinimas, pavyzdžiui, pinigų pavidalu, turėtų būti labai lengvas, kaip lengvas turėtų būti ir jų gavimas.* Tuo būdu gėrybės nebūtų sustingusios, ir kapitalas būtų cirkuliuojąs. Visuomeninis nuosavybės pobūdis tuomet tikrai būtų *efektyvus:* ne tik teorinis principas, bet ir praktinė galimybė. Atsiradus reikalui, į tokius bankus sutelktos gėrybės turėtų būti grąžintos jų savininkams, kad jie jomis pasinaudotų, nes savininkas turi teisę savu daiktu pasinaudoti *pirmas.*

Šitie du įstatymai — pajamų bei išlaidų kontrolės ir kapitalo cirkuliacijos — būtų pagrindiniai stulpai nuosavybės principui realizuoti naujojoje socialinėje santvarkoje. Kad jie pakeistų dabartinį ekonominio mūsų gyvenimo vaizdą, aiškinti nereikia. Dabartinis gyvenimas pamažu prie jų jau eina. Nors kapitalizmo šaknys yra ir labai gilios bei išsikerojusios, bet jos jau yra apipuvusios, ir visam kamienui išvirsti nereikia per daug didelio smūgio. Naujosios santvarkos vaizdas *nuosavybės atžvilgiu* daug kam gali atrodyti utopiškas. Jis toks ir yra, jeigu į jį žiūrėsime pro dabartinės santvarkos akinius. Bet taikydami naujuosius principus, vargiai galėtume sukurti kitokį vaizdą.

NETURTO PRINCIPAS

1. Neturto supratimas

a. Neturtas ir skurdas

Reikalaujant, kad naująją socialinę santvarką tvarkytų darbo, nuosavybės ir neturto principai, visų pirma *reikia skirti neturtą nuo skurdo.* Neturtas giliausia savo esme yra ne kas kita kaip *gyvenimo paprastumas.* Galima gyvenimą labai apsunkinti, jį sukomplikuoti ir apkrauti. Bet galima gyventi kukliai, paprastai ir laisvai. Palyginkime rokoko salę ir įvairias ceremonijas didikų dvaruose su moderniniu salonėliu ir su draugiškais santykiais ir pajausime, kur gyvenimas yra apkrautas ir kur jis yra paprastas. Pirmuoju atveju gyvenimas yra valdomas turto, antruoju — neturto. Turto valdomas gyvenimas yra apsunkintas tokiais daiktais ir veiksmais, kurie pasilieka gyvenimo periferijoje. Turtingas žmogus jaučia savotišką pareigą turėti daug tarnų, daug baldų, daug kambarių, daug drabužių, rengti daug puotų, kviesti daug svečių, valgyti daug ir brangių valgių. Visam tam reikia ne tik pinigų. Čia reikia ir savotiškos energijos, kad visa tai įstengtum padaryti *sava.* Retai kas šitos energijos pakankamai turi. Todėl visi turto reikalaujami dalykai lieka su žmogumi nesusiję iš vidaus, lieka tik jo periferijoje. Labai dažnai atsitinka, kad žmo-

gus šitos naštos pakelti negali, kad jis jaučia slegiantį visų šitų daiktų ir veiksmų pobūdį, todėl radikaliai keičia savo gyvenimą ir renkasi neturtą. Žmogui čia atsitinka kaip tam vaikui, kuris, apkrautas visokiais dirbtiniais žaislais, galų gale juos visus meta ir eina žaisti su smėlio krūva, kuri netrukdo jo vaizduotei. Pasibjaurėjimas turtu psichologiškai yra visai suprantamas.

Neturtas kaip tik ir yra turto priešginybė. Kiek turtas gyvenimą apsunkina ir apkrauna, tiek neturtas jį atpalaiduoja nuo šitos naštos, padaro jį paprastą ir todėl žymiai lengvesnį bei žmoniškesnį. Nereikia manyti, kad yra žmoniška taip save susivaržyti, kai pro visus tuos liuksuso daiktus ir liuksuso veiksmus nebūtų žymu asmenybės. Tai yra žmogaus pavergimas išviršiniam materialiniam gaivalui. Neturtas žmogų iš šito gaivalo kaip tik išlaisvina. Štai kodėl krikščioniškoje asketikoje neturtas yra laikomas viena iš pagrindinių priemonių siekti tobulumo. Atpalaiduodamas žmogų nuo viso nereikalingo balasto, jis padaro dvasią laisvesnę ir labiau suprantančią tai, kas yra aukščiau šios tikrovės ribų. *Turto ir neturto problema todėl nėra tiktai grynai socialinė. Ji yra sykiu psichologinė ir moralinė problema:* psichologinė tuo atžvilgiu, kad žmogus neturte atsipalaiduoja nuo jį varžančios materialinės srities, moralinė tuo atžvilgiu, kad čia žmogus įgyja geresnį skonį aukštesnių idealų pasauliui. *Neturtas yra pirmykštis laisvas žmogaus santykiavimas su materialinėmis gėrybėmis.* Tai yra turėjimas to, kas yra reikalinga, ir stoka to, kas žmogų varžo ir apsunkina. Gyvenimo paprastumas išreiškia neturto esmę.

Tuo tarpu skurdas eina daug toliau. Jeigu neturtas yra gyvenimo paprastumas, tai *skurdas yra stoka priemonių gyvenimo paprastumui.* Neturtas yra daugiau psichologinis išvidinis žmogaus nusiteikimas. Žmogus gali kartais būti net turtingas, bet savo dvasia ir savo veiksmais jis nesiduoda turto principo apvaldomas. Jis savo gyvenimą tvarko kukliai ir paprastai. Tokius tad žmones Apreiškimas vadina palaimintais: „Palaiminti beturčiai dvasioje" *(Mt 5, 3)*. Tuo tarpu skurdas jau yra *fizinė* kategorija. Skurdo kaip dvasinio nusiteikimo nėra ir negali būti. Štai kodėl *skurdas gali sugyventi ir su neturto, ir su turto principu.*

Skurdžiai gyvenąs žmogus gali būti nusiteikęs vesti kuklų ir paprastą gyvenimą, bet jis gali norėti ir tokio gyvenimo, kuris yra valdomas turto principo. Tokių turtuolių dvasioje mes galime rasti nemaža. Ir kai tik jiems pasitaiko proga pergalėti materialinį savo skurdą, jie tuojau savo gyvenimą taip apkrauna, kaip retas turtuolis. Tai yra tarsi atsilyginimas už skurdo metus. Bet dvasinio nusiteikimo būti skurdžiumi nė vienas žmogus neturi.

Taip yra dėl to, kad *minimumas materialinių gėrybių yra reikalingas ne tik kūno, bet ir dvasios gyvinimui bei tobulėjimui. Neturtas žmogų pakelia, skurdas jį gniuždo.* Neturtas jį atpalaiduoja nuo periferinio susijimo su nereikalinga materialine sritimi. Skurdas žmogų dar labiau prie šitos materialinės srities pririša, nes čia jis esti priverstas nuolatos rūpintis tuo, kas gyvybei yra būtina. Suprantama, kad toks nuolatinis pasinėrimas materialiniuose dienos rūpesčiuose dvasiniam gyvenimui yra labai nepalankus. E. Mounier sako, kad „žmogaus kova su skurdu ir su nesibaigiančiais artimiausios dienos rūpesčiais yra tokia slegianti ir taip apimanti visą žmogų, kad ji apskritai visą dvasinį gyvenimą sugniuždo ir net jo užuomazgines apraiškas nustelbia“ [1]. *Dvasia gali tinkamai išsivystyti tik tada, kai ji yra laisva, vadinasi, kai ji nėra apsunkinta jau turimais daiktais ir veiksmais ir kai ji nėra apsunkinta rūpesčiais šitų daiktų įsigyti. Dvasią išlaisvina tik neturtas.* Turtas ją pavergia išviršiniam gaivalui, o skurdas — rūpesčiams dėl šito gaivalo. Dvasia negali tinkamai veikti, jeigu fizinis žmogaus pradas yra per didelis arba per mažas. Neproporcingas kūno išsivystymas ir neproporcingas jo suskurdimas dvasią apsunkina ir josios tobulėjimą stabdo. Taip yra ir ekonominėje srityje. Turtingame gyvenime dvasia pasineria, neturtingame ji neturi pakankamos atramos. Kad iš tikro dvasiniu atžvilgiu turtas susiliečia su skurdu, galime pastebėti palyginę dvasinį lygį mūsų dienų turtuolių su mūsų dienų skurdžiais. Tarp jų mes rasime nuostabaus panašumo.

Todėl *kova už neturtą yra sykiu kova su turtu ir su skurdu.* E. Mounier yra formulavęs aštrų dėsnį, kad „nie-

[1] Op. cit., 64 p.

kas neturi teisės būti turtingas“ [2]. Šitas dėsnis turi būti papildomas kitu: „Niekas neturi teisės būti skurdžius“. Turtingumas ir skurdas naujojoje socialinėje santvarkoje turėtų būti *nežinomi ir nesuprantami dalykai*. Tiesa, jų, kaip jau buvo sakyta įvade, niekas išvengti neįstengs. Bet principialiai jų būti neturėtų. Naujosios socialinės santvarkos doktrina neturėtų remtis turto ar skurdo kategorijomis. Josios idealas turėtų būti *neturtas,* arba *gyvenimo paprastumas*, kuris išlaisvina dvasią ir padaro ją tinkamą kūrybiniams žygiams. Kūrybinis darbas, kuris sudaro pagrindinį naujosios socialinės santvarkos principą, yra galimas tik tada, kai žmogus nėra nei turtingas, nei skurdžius, vadinasi, tada, kai jis yra neturtingas, kai jis veda paprastą ir kuklų gyvenimą. *Neturto idealas yra naujosios santvarkos siekimas.* Kova už šitą idealą yra kova už gyvenimo suprastinimą, už dvasios išlaisvinimą, už kūrybiškumą. Tai yra kova „už tolį ir didybę“, kaip gražiai yra pasakęs Mounier [3].

Skelbdami neturto ir paprastumo idealą, mes tuojau susiduriame su priekaištu, kad turto principo paneigimas yra ne kas kita kaip *apdairumo dorybės* paneigimas. Žmogus, būdamas apdairus ir išmintingas, sakoma, turi rūpintis ne tik tuo, kas yra, bet ir tuo, kas bus. Jis turi paisyti ne tik savęs vieno, bet ir savo artimųjų. Jis turi žiūrėti, kad ir jie būtų aprūpinti. Neturtas stumiąs žmogų lengvapėdiškai atsidėti tik šiai dienai, paliekant ateities reikalus ir rūpesčius nežinia kam. Šitas priekaištas turi teisingą pagrindą, jeigu mes neturto principą imame *izoliuotą* nuo kitų principų ir jį skelbiame *esančioje* socialinėje santvarkoje. Tuomet iš tikro *nesirūpinimas savo ateitimi gali turėti labai skaudžių padarinių*. Kapitalizmas palieka žmogų ekonominėje srityje vieną sau, nežiūrėdamas jo ir jo savųjų ateities. Bet šitas priekaištas netenka galios, kai imame neturto principą sykiu su darbo ir su nuosavybės principu. Darbo principas reikalauja, kad kiekvienas gyventų arba tiktai iš darbo, arba neimtų atlyginimo už darbą, jei jis turi pragyvenimą iš kur kitur. Nuosavybės principas reikalauja, kad nuosavybės naudojimo visuomeniškumas ne

[2] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 66 p.
[3] Op. cit., 62 p.

tik būtų skelbiamas, bet ir konkrečiai vykdomas. Šitiems principams esant, ir neturto idealas negali sudaryti kokių nors ypatingesnių kliūčių ateičiai. Tas, kuris nori susikrauti turto, kad ateityje galėtų nedirbti, naujojoje socialinėje santvarkoje susikirs su darbo principu. Dirbti čia turi kiekvienas, kas tik gali. Tie, kurie negali, būtų išlaikomi iš bendro iždo. Jeigu kas norėtų sukrauti turto savo vaikams, susikirs su nuosavybės principu, nes vaikai paveldėtą turtą negalės laikyti *savu*, nes jie jį bus įsigiję ne savo darbu ir turės jį atiduoti visuomenės tarnybai. Neturto principas eina sykiu su abiem minėtais principais, ir vienas izoliuotai jis neturėtų būti nagrinėjamas. Be to, didelis rūpinimasis ateitimi ir tuo teisinimas savo turto yra nekrikščioniškas dalykas. Šv. Tomas, kalbėdamas apie išmaldos davimą, gražiai yra pasakęs, kad reikia duoti iš dabartinio pertekliaus ir kad negalima „apsvarstyti visų atsitikimų, galinčių pasitaikyti ateityje, nes tai reikštų galvoti apie rytdieną, ką Viešpats yra uždraudęs“ [4]. Rytojaus diena, arba ateitis, yra Dievo rankose, ir mūsų neva apsidraudimas turto pavidalu nuo josios netikėtumų dažnai yra tik juokingas vaiko žaidimas su nežinomybe. Štai kodėl E. Mounier ir sako, kad „modernieji krikščionys, kaip ir kiti modernieji žmonės, lauko lelijų palyginimą, kuris jiems turėtų tarnauti kaip pagrindinė gyvenimo taisyklė, yra visiškai pamiršę. Jie teisinasi, kad toje santvarkoje, kurioje jie gyvena, nėra lengva tokius principus savyje išlaikyti gyvus. Bet kokia yra toji santvarka, kuri atima mažiesiems jų kuklias santaupas, o darbo besiilginčioms rankoms yra panaikinama bet kokia galimybė kurti. Taigi pasiteisinimas eina pro šalį, nes tie, kurie teisinasi, galėtų šitą išsigimusią santvarką pakeisti geresne“ [5]. Neturto principo realizavimas kaip tik šitą santvarką ir pakeistų.

b. Žmogiškojo pragyvenimo idėja

Neturto principas ankštai yra susijęs su *pragyvenimo idėja*. Šiuo metu, kada pragyvenimo idėja yra pagrįsta individualine sauvalia, apie neturto principo realizavimą

[4] S. Th., q. 32, a. 5, ad. 3.
[5] Op. cit., 71 p.

sunku būtų kalbėti. *Neturto principas gali būti suprastas tik tada, kai bus gerai suprasta pati pragyvenimo idėja, kai joje bus įžiūrėtas tam tikras kiekis, kuris yra reikalingas dvasiai tobulėti.*

Pragyvenimo idėja įvairiais laikais įvairiai yra sprendžiama. Reikalo ūkyje pragyvenimą apsprendė *luomo reikalai.* Tuo metu luominė pragyvenimo idėja buvo vyraujanti. Ji buvo pajamų ir išlaidų reguliuotoja ir jų pateisintoja prieš asmens sąžinę ir prieš visuomenę. Griuvus reikalo ūkiui ir atsiradus pelno ūkiui, luominė idėja užleido vietą *individo idėjai.* Čia ne luomas ir jo pareigos apsprendė pragyvenimui reikalingų gėrybių kiekį, bet individo noras ir jo polinkiai. Pelno ūkyje pajamos nėra reguliuojamos reikalo. Todėl ir išlaidos šito reikalo nepaiso. Jos esti daromos pagal kiekvieno norą. Individualistinis visos pelno ūkio santvarkos pobūdis neleidžia šituos individo norus kokiu nors būdu reguliuoti. Todėl jeigu luominis pragyvenimas dar buvo varžomas luomo reikalų, tai individualinis pragyvenimas jau yra atsipalaidavęs nuo bet kokių varžymų. Jeigu luominiam pragyvenimui galima prikišti, kad jis buvo išpūstas ir netikslus, tai šitas priekaištas — tik dar labiau sustiprintas — tinka ir individualiniam pragyvenimui. Gyvendamas pagal savo luomą, žmogus dažnai iš paskutiniųjų stengėsi stovėti šito luomo reikalavimų aukštumoje. Čia ne turtingumas apsprendė pragyvenimą, bet luomo prestižas. Tuo tarpu šiuo metu, kada kiekvienam yra palikta teisė tvarkyti savo pragyvenimą, šito pragyvenimo būdą apsprendžia ne luomo ar profesijos prestižas, bet kiekvieno individo turtingumas. Ne paslaptis, kad šiandien ir toje pačioje profesijoje gyvenama labai įvairiai. Tai priklauso nuo kiekvieno turtingumo. *Turto kiekis ir individo norai yra mūsų laikų individualinio pragyvenimo apsprendėjai.*

Abi šitos pragyvenimo idėjos — luominė ir individualinė — negali būti pateisintos jau tik dėl to, kad jos pamiršta vieną pagrindinį dalyką, būtent *žmogiškumą.* Reikia pripažinti, kad savų reikalų turi ir luomas, ir kiekvienas individas skyrium. Juos reikia patenkinti ir todėl reikia turėti tam tikrą materialinių gėrybių kiekį. Bet, be šitų luominių ir individualinių reikalų, esama dar ir bendrų

žmogiškųjų reikalų, kurių patenkinimas turi būti *pirmutinis*, nes jie yra pirmesni ir už luominius, ir už individualinius reikalus. Kiekvienas žmogus turi teisę padoriai misti, padoriai apsirengti, padorų butą turėti; kiekvienas turi teisę dalyvauti savos visuomenės gyvenime. Tai yra *žmogaus teisė,* vis tiek ar šitas žmogus bus kiemsargis, ar darbininkas, ar ministeris, ar vyskupas, ar karalius. Tik paskui, tik antroje vietoje eina luomo ar specialūs individo reikalai. Todėl kiekvienas žmogus visų pirma turi tiek turėti, kad jis patenkintų bendrus žmogiškuosius reikalus, kad jis savo dvasią ir savo kūną apgintų nuo skurdo. Tik paskui jam gali būti pridėta tiek, kiek reikalauja su luomu ar su jo individualinėmis pareigomis susijusios išlaidos. Tuo tarpu šiandien vieni neturi net būtiniausių dalykų, net tokių, dėl kurių stokos kenčia jų žmogiškumas, o kiti eikvoja savo turtą neprotingiems ir netikslingiems dalykams. Tokioje santvarkoje, be abejo, negali klestėti nei tikra kultūra, nei tikras žmogiškumas, nes kultūra yra kuriama ne tik atskirų asmenų, bet ir visos visuomenės sutartiniu darbu, o žmogiškumas klesti tik tada, kai niekam faktiškai jis nėra paneigiamas. Bet kaip galima kalbėti apie kultūros kūrimą tų žmonių, kurie neturi kasdieninės duonos, kurių drabužiai vos pridengia jų nuskurdusį kūną ir kurių butai mirksta drėgmėje ir trenkia pelėsiais! Tai yra individualinio pragyvenimo idėjos padarinys. Luominio pragyvenimo metu buvo beveik tas pat. Skirtumas tik tas, kad tada į skurde gyvenančius žmones buvo žiūrima kaip į savotišką luomą. Tuo tarpu dabar kiekvienas yra paliktas pats sau ir pats vienas turi kovoti už savo egzistenciją. Luominio pragyvenimo idėja jau yra žlugusi, nes mūsų laikais yra žlugę ir patys luomai. Individualinio pragyvenimo idėja žlunga sykiu su nykstančiu kapitalizmu. Jų vietoje naujojoje socialinėje santvarkoje turi atsirasti visai kitoks principas, kuris tvarkytų pragyvenimą ir su juo susijusius reikalus.

Priešais luominio ir individualinio pragyvenimo idėją mes norime pastatyti žmogiškojo pragyvenimo idėją: vita secundum conditionem humanam. Žmogus yra visų pirma *žmogus*, o tik paskui kunigaikštis, vyskupas, ministeris, direktorius, kiemsargis ar batsiuvys. Žmogiškumas ir su juo

susiję reikalai turi būti *visų pirma* patenkinti. *Žmogiškumas turi būti padėtas į pragyvenimo idėjos pagrindą.* Žmogus turi vėl atsistoti į ekonominio gyvenimo ir veikimo centrą. Tai yra pagrindinis naujosios santvarkos reikalavimas. Reikalo ūkio santvarka su luomine savo idėja pirmoje eilėje statė tikras ar tik fiktyvias žmogaus *pareigas.* Pelno ūkio santvarka su savo individualinio pragyvenimo idėja pirmoje eilėje pastatė žmogaus *norus.* Naujoji socialinė santvarka pirmoje eilėje turi pastatyti patį *žmogų.* Ūkis, pelnas, ekonominis veikimas, pinigas, pati santvarka — viskas čia turi būti žmogui. *Žmogus yra ekonominio veikimo matas ir tikslas.* Kiekviena ekonominė santvarka, kuri atitrūksta nuo žmogaus, yra pasmerkta žlugti. Kapitalizmo istorija tai aiškiai rodo. Kapitalizmo tragedija yra kiekvienos nuo žmogaus atitrūkusios kultūros tragedija. Jeigu tad norime išsigelbėti iš dabartinio ekonominio chaoso ir iš slegiančios jojo logikos, mes turime grąžinti ūkiui *antropocentrinį* charakterį.

Ūkio antropocentrizmas pirmoje eilėje apsireiškia pragyvenimo idėjoje. Pragyvenimas yra pirmutinis ekonominio veikimo ir net visos ekonominės santvarkos pagrindas. Kaip jis yra suprantamas ir pagal ką jis yra tvarkomas, tokia pasidaro ir visa socialinė santvarka. Reikalaudami tad antropocentrinio pobūdžio visam ūkiui, mes jo visų pirma reikalaujame pragyvenimui. *Pragyvenimas turi būti antropocentrinis, vadinasi, žmogus turi apspręsti jo kiekį, jo pajamas ir išlaidas.* Žmogiškojo pragyvenimo idėja turi būti vedamasis motyvas visam ekonominiam ir socialiniam naujosios santvarkos veikimui.

Žmogiškojo pragyvenimo idėja slepia savyje du principu: *lygumo* ir *skirtingumo.* Lygumo principas reikalauja, kad kiekvienas žmogus turėtų lygų pragyvenimą, nes kiekvienas yra žmogus ir kiekvienas turi patenkinti žmogiškuosius savo reikalus, kurie visiems yra vienodi. *Žmogiškumas pats savyje yra lygaus pragyvenimo pagrindas.* Iš kitos pusės, šitas visiems bendras žmogiškumas konkrečiai apsireiškia įvairiais darbais ir reikalauja tam tikro materialinių gėrybių kiekio. *Žmogiškasis pragyvenimas apima ne tik žmogiškumą kaip tokį, bet ir jo konkretų apsireiškimą visuomenėje.* Žmogus negali žmogiškai gyventi tada,

kai jam stinga turto patenkinti bendriems žmogiškiems reikalams. Bet jis negali žmogiškai gyventi ir tada, kai jis neturi priemonių tinkamai atlikti savam darbui ir savoms pareigoms. Todėl žmogiškojo pragyvenimo idėja turi apimti ir bendrus žmogiškuosius reikalus *asmens* srityje, ir žmogiškuosius darbus bei pareigas *visuomenės srityje*. Asmeninis ir visuomeninis reikalas čia turi būti tinkamai paisomas. Asmeninis reikalas yra visiems vienodas. Kiekvienas žmogus turi išvystyti savo asmenį, ir todėl kiekvienas turi lygiai turėti priemonių šiam darbui. *Lygumo principas ekonomikoje yra iš esmės susijęs su lygumo principu etikoje*. Jeigu pripažįstame, kad kiekvienas žmogus yra kitam lygus ir kad kiekvienas turi pareigos lygiai išvystyti savo asmenį ligi kuo aukščiausio tobulumo, mes turime taip pat pripažinti, kad kiekvienas turi turėti ir lygiai priemonių, kurios yra reikalingos asmens išvystymui. Pragyvenimo lygumas yra būtina išvada iš žmogiškųjų asmenų lygumo. Bet *visuomeninis reikalas yra pragyvenimo skirtingumo pagrindas*. Žmogiškumo apsireiškimas visuomenėje konkrečiais darbais ir konkrečiomis pareigomis nebėra vienodas. Vienos pareigos yra daugiau surištos su pragyvenimo dalykais, kitos mažiau; vienos reikalauja daugiau paramos iš ekonominės pusės, kitos beveik jos visiškai nereikalauja. Todėl visuomeninio reikalo patenkinimas pragyvenimą padaro *nelygų*. Prie asmeninių reikalų, kurie yra visiems vienodi, čia reikia dar pridėti tiek, kad žmogus galėtų tinkamai atlikti savo darbus ir savo pareigas. Dirbamo darbo ir vykdomų pareigų skirtingumas įveda skirtingumo principą ir į patį pragyvenimą.

Vis dėlto reikia pastebėti, kad *tasai pragyvenimo kiekis, kuris yra skiriamas darbui ir pareigoms, yra tiktai šiam reikalui*. Jis negali būti panaudotas kam kitam. Jo turi būti tik tiek, kiek darbas ar pareiga *griežtai* reikalauja. Jis yra visuomeninės funkcijos dalykas, todėl turi būti visuomenės kontroliuojamas. Pragyvenimo kiekis visuomeniniam reikalui yra savotiška reprezentacija su atsiskaitymu. Kiekvienas žmogus, kuris dirba tam tikrą darbą ar vykdo tam tikrą pareigą, turi turėti pakankamai materialinių gėrybių šiam darbui ar šiai pareigai. Tai yra jo žmogiškoji teisė. Bet jis turi ir žmogiškąją pareigą duoti

visuomenei apyskaitą iš jo vartojamų gėrybių. Jos nėra skiriamos jo asmens reikalui. Todėl pagal savo nuožiūrą jos negali būti nė naudojamos.

Tuo žmogiškojo pragyvenimo idėja ir skiriasi nuo luominės pragyvenimo idėjos, kuri į darbus ir į pareigas labai daug kreipdavo dėmesio. Bet ji pamiršo, kad turtas, skiriamas darbams ir pareigoms, kyla iš visuomeninio reikalo, todėl turi būti vykdomas *visuomeniniu* būdu, vadinasi, tam tikroj priežiūroj ir kontrolėj. To luominiame pragyvenime nebuvo. Čia turtas buvo naudojamas pagal savo asmens nuožiūrą. Todėl anoje santvarkoje kaip tik ir atsirado tas milžiniškas skirtumas tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų luomų. Žmogiškojo pragyvenimo idėjoje visuomeninį reikalą apsprendžia ne luomas kaip toks, bet konkrečios pareigos ir konkretūs darbai. Skirtingumo principas, būdamas visuomeninio pobūdžio, jokiu būdu nepanaikina lygumo principo, nes jis yra palenkiamas visuomenės kontrolei. Naujoji socialinė ir ekonominė etika skelbia, kad *darbui skiriamas pragyvenimo kiekis yra visuomeninis turtas,* todėl sąžinėje žmogus yra įpareigotas jį naudodamas žiūrėti visuomenės naudos. Juridiniu atžvilgiu šitas naudojimas turi būti tam tikrų organų kontroliuojamas. Šitaip galima išvengti tos lygumo fikcijos, kurią skelbia komunizmas, ir sykiu tos individualios sauvalios, kuri išsivystė kapitalizme. Kapitalistinėje santvarkoje darbai ir pareigos pateisina kiekvieną individo užgaidą, visiškai nepaisydami visuomenės reikalų. E. Mounier cituoja ir ironizuoja buržuazinį plataus pragyvenimo pasiteisinimą: „Supraskite mane! Mano padėjime juk reikia turėti namą Passy, du automobiliu, 2, 3 ir net 5 tarnus... Juk negalima man nesurengti tiek ir tiek priėmimų, tiek ir tiek švenčių ir pietų. Ką gi man pasakytų, kad aš mažiausiai poros mėnesių nepraleisčiau prie jūros“ [6]. Be abejo, „padėjimo“ reikia visados žiūrėti. Žmogus gali turėti net ir 10 automobilių ir net 20 tarnų. Jis gali turėti keletą namų ir keletą mėnesių gyventi prie jūros ar ant jūros. Bet visi šitie dalykai turi būti *pateisinti: jie turi būti pagrįsti reikalu.* Toks žmogus turi visuomenei įrodyti, kad viso to

[6] Op. cit., 59 p.

iš tikro reikalauja jo einamos visuomeninės pareigos arba jo dirbamas darbas. Jeigu ekspedicija keliauja ištirti Azijos ar Afrikos gelmes, jai reikės daugiau automobilių ir tarnų negu kokiam nors departamento direktoriui. Pats turėjimas yra visiškai neutralus. Jis nieko nei įrodo, nei paneigia. Viską čia apsprendžia *reikalas*, susijęs su dirbamu darbu ir su einamomis pareigomis. Todėl mes neneigiame net ir didesnio turto kiekio. Mes tik reikalaujame, kad šitas kiekis būtų visuomenės akyse pateisinamas *tikru reikalu* ir kad jo naudojimas būtų visuomenės kontroliuojamas.

Pragyvenimo kiekis, reikalingas *darbui* ir *pareigoms*, yra labai *reliatyvus*. Jis priklauso ne tik nuo vietos ir laiko sąlygų, bet ir nuo darbo pobūdžio, nuo darbo ryšio su materialine sritimi, nuo pareigų platumo ir t. t. Todėl nustatyti jam kokias nors taisykles iš anksto negalima. Jos turi kilti iš konkretaus gyvenimo. Bet pragyvenimo kiekis, reikalingas *asmens* reikalui, yra aiškesnis, nes jis turi didesnį absoliutumo laipsnį, nors ir pasiduoda įvairioms pašalinėms ir išviršinėms įtakoms. *Šitas kiekis turi būti visiems vienodas, nes jis remiasi vienodu reikalu išvystyti žmogiškąjį asmenį. Jis turi būti toks, kad žmogus galėtų ne tik vegetuoti, apsigindamas nuo mirties, bet kad jis galėtų žmogiškai gyventi ir tobulėti.* Jis yra visai kas kita negu tasai kiekis, kurį senieji reikalo ūkio ekonomistai ir filosofai vadino „necessarium vitae", vadinasi, tai, kas yra reikalinga žmogaus gyvybei ir be ko žmogus iš viso negalėtų egzistuoti. Toksai kiekis yra *skurdo* kiekis, ir apie jį mes nekalbame. Žmogiškojo pragyvenimo kiekis turi būti toks, kad jis atitiktų ne tik fizinius žmogaus reikalus, bet ir žmogiškąją vertę bei garbę.

Prie žmogiškojo pragyvenimo asmens reikalui pirmoje eilėje priklauso *fiziniai* reikalai: *maistas, drabužis ir butas*. Šiandien net šitie elementariausi dalykai yra suskirstyti pagal atskirų individų sauvalią. Tuo tarpu vienodai *gerai* misti turi teisės kiekvienas žmogus. *Maisto lygumas nereiškia jo sudėties ar jo kiekio vienodumo.* Jis tik reiškia, kad kiekvienas žmogus turi turėti galimybės pavalgyti sočiai ir sveikai. Kiek ir kaip, jis nustatys pats pagal savo sveikatą, pagal organizmo struktūrą ir pagal reikalin-

gos energijos kiekį. Tuo tarpu šiandien vad. aukštesnieji sluoksniai valgo per daug gerai, o darbininkai neturi net pakankamo kiekio paprasčiausių valgių, nekalbant apie brangesnius produktus. *Tokia socialinė santvarka, kur net maistas yra neteisingai paskirstytas, be jokios abejonės, turi gauti galą.* Tas pat reikia pasakyti ir apie *drabužį.* Drabužio uždavinys yra apsaugoti kūną nuo klimato pasikeitimų. Šita apsauga yra visiems vienoda. Šiltai ir padoriai apsirengti turi teisės kiekvienas žmogus. Drabužio gražumą ir jo tvirtumą apsprendžia šalies skonis ir gamybos tobulumas. Bet šitie dalykai taip pat visiems turi būti prieinami. Negalima elgtis taip, kaip šiandien elgiamasi, kada drabužio estetika ir jo kokybė yra tik aukštųjų sluoksnių dalykas. Tuo tarpu darbininkai nešioja be jokio skonio pasiūtais ir trumpai tveriančiais apvalkalais. Apsirengimo skonis turi būti auklėjamas visuose, o gamybos pasiekti laimėjimai turi būti visiems prieinami. Dar vienodesni reikalavimai tinka *butui.* Butas yra ne tik sienos, bet ir oras, ir šiluma, ir šviesa. Šių dalykų yra reikalingas kiekvienas žmogus. Kiekvienas tad turi turėti galimybės jais pasinaudoti. *Kiekvieno žmogaus butas turi būti pakankamai erdvus, šiltas ir šviesus.* Visokios lindynės rūsiuose, fortuose, požemiuose yra mūsų civilizacijos gėda, kuri turi būti kuo greičiausiai pašalinta. Kaip katalikai namų savininkai gali savo sargus laikyti rūsyje, kur tvanku ir tamsu, o patys gyventi kelių kambarių butuose, šitas dalykas netelpa krikščioniškai mąstančioje galvoje. Nustatyti buto kokybę ir kambarių skaičių yra negalima. Bet tam tikros ribos vis dėlto turėtų būti. Jeigu žiūrėsime tiktai *asmens* reikalų, nerišdami jų su dirbamu darbu ar einamomis pareigomis, kurios gali pareikalauti ir didesnio buto, atrodo, galėsime šitas ribas išreikšti tokiu dėsniu: *šeimai turi būti ne mažiau kaip du kambariai ir virtuvė ir ne daugiau kaip po vieną kambarį kiekvienam šeimos nariui.* Todėl, augant šeimos skaičiui, turi augti ir buto dydis. Kitaip naujosios kartos auklėjimas labai smarkiai nukenčia. Vadinasi, sotus ir sveikas maistas, šiltas ir padorus drabužis, erdvus, šiltas ir šviesus butas yra kiekvieno žmogaus žmogiškas reikalavimas, kuris naujojoje socialinėje santvarkoje turi būti patenkintas aprėžiant ten, kur

yra per daug, ir pridedant ten, kur yra per maža. Fizinių reikalų vienodumas yra aiškesnis negu kurių kitų. Juos tad patenkinti lengviausiai galima.

Dvasinių reikalų tam tikras kiekis asmens tobulėjimui taip pat yra vienodas. Prie jų priklauso visų pirma reikalingas *išsilavinimas*. Aukštos kultūros kraštuose einama prie to, kad visi žmonės būtų pasiekę tam tikro išsilavinimo laipsnio, kuris, be abejo, svyruoja pagal šalies ir laiko sąlygas. *Šitas išsilavinimas turi būti padarytas prieinamas visiems žmonėms ne tik formaliai, bet ir materialiai.* Toliau, pasiektas išsilavinimas turi būti palaikomas ir toliau, pasinaudojant tokiomis priemonėmis, kurios neleidžia dvasiai apsnūsti ir pamiršti tai, kas buvo pasisavinta. Čia taip pat kiekvienas žmogus turi teisę pasinaudoti šitomis priemonėmis, kaip spauda, knygomis, įvairiomis paskaitomis, kursais ir t. t. Todėl pragyvenimo kiekis turi būti toks, kad jis leistų šitų priemonių įsigyti. Be to, kiekvienas žmogus turi teisę naudotis apskritai kultūriniais žmonijos laimėjimais mokslo, meno ir visuomenės gyvenimo srityje. Todėl tokios institucijos, kaip teatras, muziejai, parodos, koncertai, bibliotekos, turi būti prieinamos visiems. Reikalingos šiems dalykams išlaidos priklauso prie žmogiškojo pragyvenimo. Todėl *žmogus turi turėti tiek ekonominių gėrybių, kad jis patenkintų ne tik savo kūno, bet ir savo dvasios reikalavimus, kad jis turėtų realios galimybės išvystyti ne tik savo kūną, bet ir savo sielą.*

Žmogiškojo tad pragyvenimo idėja apima ne tik asmeninį reikalą, bet ir visuomeninį, ne tik kūną, bet ir dvasią. Lygumo ir skirtingumo principais ji apsaugoja pragyvenimą nuo mechaniško uniformavimo ir nuo nevaržomos sauvalios. Kiek žmogus yra asmuo, tiek jis *lygus* kitam žmogui ir todėl turi turėti *vienodą* pragyvenimą. Bet kiek žmogus yra tam tikro darbo ar tam tikros pareigos reiškėjas, jis yra *skirtingas* ir todėl turi turėti *skirtingą* pragyvenimą. *Bet šitas skirtingumas turi būti kontroliuojamas iš viršaus ir saistomas sąžinės iš vidaus.* Žmogiškojo pragyvenimo idėjos realizavimas apsaugotų kiekvieną žmogų ir nuo skurdo, ir nuo turto. Skurdas čia būtų pakirstas lygumo principu. Turtui nurodytų ribas visuomeninės kontrolės funkcija. Aukštieji sluoksniai čia turėtų daug ko at-

sisakyti, o žemesnieji sluoksniai turėtų daug ko gauti. Visiškas lygumas niekados nėra įmanomas. Visiškai skurdą išnaikinti taip pat nepasiseks. Bet minėtų principų įvykdymas sudarytų bent tokias sąlygas, kad žmogui nereikėtų visą laiką ir energiją išeikvoti kovai su badu, su šalčiu ir su tamsa. Jam liktų bent tiek, kad jis galėtų žmogiškai pasilsėti ir kad turėtų laiko patenkinti žmogiškąjį tiesos, gėrio ir grožio alkį.

2. Perteklius ir jo atidavimas

a. Pertekliaus supratimas

Pertekliaus problema yra surišta su pragyvenimo problema. Kai pragyvenimą valdo luominė idėja, perteklius tada yra visa tai, kas yra nereikalinga *luomui*. Be abejo, šitas nereikalingumas yra reliatyvus, ir praktiškai jis beveik niekados nepasitaikydavo, nes luomo reikalai yra tiek platūs, kad jais visados turimą turtą galima pateisinti. Štai kodėl Vasquezas ir formulavo principą, kad net karaliai retai turi pertekliaus. *Luominė pragyvenimo idėja perteklių paverčia grynai teoretine sąvoka, kuriai atitikmens praktikoje sunku surasti.* Tai nereiškia, kad luominės idėjos valdomame ūkyje pertekliaus tikrumoje nebūtų. Jo esama ir labai daug. Bet šitos idėjos reikalavimai yra tokie platūs ir tokie neaiškūs, kad kiekvienas sugeba objektyvų perteklių įterpti į savo reikalų rėmus.

Dar labiau pertekliaus sąvoka yra dingusi individualinio pragyvenimo idėjoje, kuri atsiremia į individo norus. Žmogaus norai yra tokie, kad jų ribų niekas neįstengia nustatyti. Kai šitais norais yra grindžiamas pragyvenimas, suprantama, kad jame pertekliaus klausimas visiškai dingsta. Šiandien iš tikro apie perteklių jau nekalbama. Pelnu paremta ekonominė mūsų santvarka pertekliaus nebežino. Net ir milijonieriai skundžiasi, kad jiems trūksta tai šio, tai to, kad pradėtas biznis neinąs taip, kaip buvo numatyta, kad vienur ar kitur jie turėję nuostolių. Pertekliaus sąvoka mūsų santvarkoje pasidarė nereali. Tai taip pat nereiškia, kad jo iš tikro nebūtų. Mūsų laikais pertekliaus esama daug daugiau negu reikalo ūkio periode. Visa

tai, kas yra pelnoma, tikrumoje yra ne kas kita kaip perteklius. Bet subjektyvinis mūsų ūkio pobūdis neleidžia objektyvaus pertekliaus rasti. Visa tai rodo, kiek pertekliaus supratimas yra susijęs su pragyvenimo idėja.

Dedant į pragyvenimo pagrindą žmogų ir įvedant į ekonominę santvarką žmogiškojo pragyvenimo idėją, reikia šitos idėjos šviesoje įvertinti ir pertekliaus klausimą, nes čia jis yra nušviečiamas visai kitaip negu luominiame arba individualiniame pragyvenime. Žmogiškoji pragyvenimo idėja yra gyvenimo paprastumo idėja, kuri kovoja su skurdu ir su turtingumu. Tikrumoje šitas turtingumas kaip tik ir yra perteklius, vadinasi, toks turtingumas, kuris žmogui yra nereikalingas, kuris jį tik apsunkina ir apkrauna. *Žmogiškojo pragyvenimo kova virsta tikrumoje kova su skurdu ir su pertekliu.* Naujojoje socialinėje santvarkoje perteklius taip lygiai negali būti pakenčiamas, kaip ir skurdas, nes skurdas tikrumoje atsiranda tik tada ir tik dėl to, kad yra žmonių, kurie turi *per daug*. Neturto principas, kuris naujojoje socialinėje santvarkoje turi būti realizuotas šalia darbo ir nuosavybės principų, tikrumoje yra ne kas kita kaip pertekliaus pašalinimas. *Niekas negali gyventi skurde ir niekas negali turėti per daug — štai du pagrindiniai neturto principo reikalavimai.* Pertekliaus tad problema naujojoje socialinėje santvarkoje atsistoja visu rimtumu.

Senieji reikalo ūkio ekonomistai ir sociologai skirdavo dvi pertekliaus rūšis: *absoliutinį perteklių*, kuris atlikdavo nuo luominio pragyvenimo (necessarium status), ir *reliatyvų perteklių*, kuris atlikdavo nuo būtino gyvybės palaikymo (necessarium vitae). Šituos terminus galime pasilaikyti ir mes. Tik į juos reikia įdėti kiek kitokį turinį. Kaip jau buvo minėta, žmogiškajame pragyvenime esama dviejų dalių: *asmens reikalo ir visuomeninio reikalo.* Todėl ir perteklius žmogiškojo pragyvenimo atžvilgiu taip pat gali būti dvejopas. Vienos rūšies perteklius bus tos visos ekonominės gėrybės, kurios atlieka nuo asmeninio reikalo, kurios nėra būtinos žmogaus asmens išvystymui ir ištobulinimui. Pavadinkime šitą perteklių reliatyviniu pertekliumi. Kitos rūšies bus perteklius, kai juo bus laikomos tos ekonominės gėrybės, kurios atlieka nuo visuomeninio reikalo,

nuo darbo ir pareigų. Šitam pertekliui tiks absoliutinio pertekliaus vardas. Pirmąjį perteklių vadiname reliatyviniu dėl to, kad atliekamos nuo asmeninio reikalo gėrybės gali būti panaudotos visuomeniniam reikalui, vadinasi, jos žmogui tik reliatyviai nėra reikalingos. Bet jos gali būti reikalingos ir dažnai faktiškai yra sunaudojamos darbo priemonėms arba pareigų vykdymui. Tuo tarpu antrasis perteklius gauna absoliutinio vardą dėl to, kad tos gėrybės, kurios atlieka jau ir nuo darbo bei nuo pareigų, yra absoliučiai žmogui nereikalingos. Šitas skirtumas yra labai svarbus, ir praktiškai jis turi didelės reikšmės neturto principui realizuoti.

b. Pertekliaus atidavimas

Neturto principas naujojoje socialinėje santvarkoje gali būti įvykdytas tiktai pertekliaus atidavimu. Jau esame kalbėję, kad nuosavybė naudojimo atžvilgiu yra visuomeninė, kad ja pirmoje eilėje pasinaudoja josios savininkas, o kai jam nereikia, ja turi teisės naudotis kiekvienas, kam yra reikalinga. Tai, be abejo, nereiškia, kad čia kiekvienas ja galėtų naudotis *savo nuožiūra*. Anaiptol! Nuosavybės naudojimas yra visuomeninis, todėl jis turi vykti *visuomenėje* ir *per* visuomenę. Tik būtiniausiais atvejais yra leidžiama pasinaudoti kito nuosavybe be visuomenės institucijų tarpininkavimo. Bet tokie atvejai yra reti. Jie taisyklės nesudaro.

Jeigu naudojimo atžvilgiu visuomeninė yra kiekviena nuosavybė, tai *šitas visuomeninis pobūdis padidėja ypatingai pertekliuje. Perteklius pačia savo esme priklauso visuomenei jau tik dėl to, kad jis yra perteklius, vadinasi, žmogui nereikalingas. Visuomeninė pertekliaus funkcija yra esminė. Asmeninio charakterio jis visiškai neturi.* Tasai, kuris perteklių gamina, jį gamina *ne sau*, nes jam nereikia, bet *visuomenei*. Pertekliaus paskyrimas yra praturtinti visuomenę. Tiesa, gali atsirasti ir kapitalistinėje santvarkoje yra labai daug tokių žmonių, kurie perteklių laiko *savu*. Bet tai yra ne tik ekonominės, bet ir moralinės tvarkos iškreipimas. Kaip galima savu laikyti tai, kas žmogui yra nereikalinga? *Pagaminimo atžvilgiu* pertek-

lius yra *to ar kito* asmens. Bet *naudojimo atžvilgiu* jis absoliučiai yra *visuomenės*. Naudotis tais daiktais, kurių žmogui nereikia, yra savotiškas persisotinimas ir šykštumas. Tai yra tas pat, ką valgyti be noro, tik dėl to, kad kitam neliktų. Tokio iškrypimo normalioje santvarkoje neturėtų būti. *Perteklius yra visuomenės turtas, ir tai visuomenei jis turėtų būti atiduotas.* „Tą akimirksnį,— sako E. Mounier,— kai į atskiro žmogaus rankas susirenka tiek ekonominių vertybių, kad jos peržengia jo reikalų kiekį, jos jau nebepriklauso jam“ [7].

Visuomeninis pertekliaus pobūdis reikalauja, kad jis būtų atiduotas visuomenei. Ir juo perteklius yra didesnis, tuo šita pareiga atiduoti yra griežtesnė. Aukščiausio laipsnio ji pasiekia absoliutiniame pertekliuje. Tos ekonominės gėrybės, kurios yra nereikalingos nei savam asmeniui, nei savam darbui bei pareigoms, yra *svetimas turtas. Kas jį valdo, tas valdo svetimą daiktą ir turi jį grąžinti visuomenei. Absoliutinis perteklius turi būti atiduotas visas.* Mūsų žemė yra per daug skurdi, kad mes galėtume pasilikti tai, kas mums nereikalinga. Mūsų ekonominis gyvenimas niekados nebus toks tobulas, kad galėtume aprūpinti visus žmones reikalingais daiktais. Todėl negalima toleruoti, kad būtų tokių, kurie turėtų nereikalingų gėrybių. Mes turime atnaujinti pirmųjų amžių krikščionių pažiūrą, kad absoliutinis perteklius yra svetimas turtas ir todėl turi būti atiduotas. Tai yra ne tiek juridinis, kiek moralinis reikalavimas. Tai yra ne tik meilės, bet ir teisingumo pareiga. *Kas pasilaiko perteklių, įžeidžia paskirstomąjį teisingumą, nes jis telkia savo rankose tas gėrybes, kurios jam nereikalingos ir kurios todėl priklauso kitiems.* E. Mounier todėl teisingai sako, kad „pareigą išdalinti perteklių reikia laikyti teisingumo ir artimo meilės įsakymu, kuris liečia visa tai, ką mes vadiname absoliutiniu pertekliumi“ [8]. Pertekliaus pasilaikymas su krikščioniškąja dvasia yra nesuderinamas.

Perteklius yra skiramas tiems, kurie *neturi*. Šitą dalyką žinojo ir šv. Tomas, kuris reikalavo, pasiremdamas pri-

[7] Op. cit., 76 p.
[8] Op. cit., 70 p.

gimtąja teise, perteklių išdalinti *vargšams*. Be abejo, išdalinimo *būdas* gali būti labai įvairus. Nėra būtino reikalo išdalinti pertekliaus substanciją ir tuo būdu jį patį likviduoti labai greitai, bet gal ne visai tiksliai. Galima perteklių išdalinti ir taip, kad būtų įsteigta kokia nors įmonė, kurioje darbininkai gautų darbo, ar kokia nors institucija, kuria galėtų neturtingi žmonės pasinaudoti. Bet būtų dar piktesnis fariziejiškumas, jei pertekliaus atidavimo priedangoje būtų steigiamos pelno įmonės, kurių uždirbti pinigai eitų į neva perteklių atidavusių savininkų kišenes. Ūkio moralė neleidžia iš pertekliaus įsteigtų įmonių ar institucijų pelną imti *sau*. Jis taip pat bus perteklius ir taip pat bus neteisėtai imamas. *Perteklius turi būti atiduotas su visais savo vaisiais*. Išdalinimo būdas gali kisti pagal laiko ir vietos reikalavimus. Bet viena yra tikra, kad pertekliaus pasilaikymas negali būti toleruojamas.

Visa, kas čia buvo pasakyta, liečia *absoliutinį perteklių*. Reliatyvinis perteklius nėra tokia griežta prasme visuomeninis, nes jis yra susijęs su asmens darbu ir su jo pareigomis. Jį paliečia tik socialinės meilės principas, kuris liepia duoti *išmaldą*. Reliatyvinis perteklius yra saistomas išmaldos įsakymo. Jeigu žmogus turi tokių materialinių gėrybių, kurios jam atlieka nuo jo asmens palaikymo ir išvystymo, jis nėra įpareigojamas *jas* atiduoti, bet jis yra įpareigojamas *nuo jų* duoti išmaldą. Koks turi būti šitos išmaldos kiekis, tai paliekama kiekvienam, nes meilės žygiai negali būti matuojami. Našlės skatikas gali būti vertingesnis už fariziejaus denarą. Kadangi darbui ir pareigoms pasiliekamas turtas turi būti, kaip minėjome, kontroliuojamas, todėl čia nėra didelio pavojaus, kad reliatyvinio pertekliaus priedangoje gali susikrauti didelį turtai. Reliatyvinio pertekliaus palikimas jo savininko rankose ir jo apsunkinimas tik moraline išmaldos pareiga nesipriešina neturto principui, nes visuomeninė kontrolė visados reikalaus pateisinti savo pajamas ir išlaidas, o krikščioniškoji meilės pareiga saistys sąžinę, reikalaudama išmaldos. Išmaldos įsakymas mūsų dienų moralinėje santvarkoje pasidarė ar tik ne paskutinis. Apie jį labai maža kalbama ir rašoma. Socialinės meilės nuodėmės nėra kvalifikuojamos kaip sunkios, ir jų atitaisymas nėra taip rei-

kalaujamas, kaip kurių nors kitų. Bet taip neturėtų būti. Krikščioniškoji sąžinė turėtų būti jautresnė artimo meilės įsakymui. Išmaldos davimas turėtų būti vienas iš pirmaeilių socialinių krikščionies darbų. Naujoji socialinė santvarka turėtų neturto principą realizuoti ne tik ekonomikoje, bet ir etikoje.

3. Neturto principas socialinėje santvarkoje

a. Reikalo principo atgaivinimas

Neturto principas socialinėje santvarkoje gali prasidėti tiktai reikalo principo atgaivinimu. Tai yra teoretinė neturto pusė. Bet ji yra būtina, kad neturtas galėtų iš tikro visuomenėje įsigalėti. „Kapitalistinės epochos pelno principas turi pajamų atžvilgiu vėl užleisti vietą reikalo principui“ [9]. Tai yra pagrindinis reikalavimas.

Pelno principas yra tikrumoje medžiagos principas. Žmogus, kuris ekonominį savo veikimą tvarko pagal pelno principą, dirba ne sau, bet medžiagai; jis didina ekonomines vertybes dėl jų pačių; jis kuria ekonominę santvarką pačią savyje. Ekonominis tokio žmogaus veikimas pasidaro panašus į estetinį veikimą, kuris savo esme yra nesurištas su žmogaus reikalais. Bet tai yra tik išviršinis panašumas. Savo viduje ekonominis veikimas yra visiškai skirtingas nuo estetinio veikimo. Ir kas ekonominį veikimą pradeda tvarkyti estetinio veikimo principais, tuojau pasuka tokiu keliu, kuris veda į žmogaus pavergimą materialiniam gaivalui. Estetinio veikimo nepriklausomumas nuo žmogaus reikalų yra pažadintas pačios šito veikimo esmės. Estetinis veikimas pačia savo prigimtimi eina daikto transfigūracijos, arba perkeitimo, linkme. Menas vaizduoja savimi perkeistąjį pasaulį. Tai yra būsimo pasaulio atšvaita. Todėl estetinis veikimas, kad ir nepalenktas žmogui, vis dėlto žmogaus neslegia ir nepavergia. Atvirkščiai, įvesdamas jį į aukštesnio pasaulio simbolius, jis atpalaiduoja žmogų nuo šios neperkeistos realybės; jis jį pastūmi aukštyn. Štai kodėl menas, kad ir netarnaudamas tiesio-

[9] *M. Pesch.* Nationaloekonomie, II, 279 p.

giniu būdu žmogui, visuomet jam daro kilninančios ir dorinančios įtakos. Meno kūriniai žmogaus netraukia į žemę ir prie josios nepririša.

Visai kitaip yra su ekonominiu veikimu. Ekonominis veikimas yra valdomas *naudingumo* vertybės, kitaip jis nebūtų ekonominis. *Ekonominė kultūra yra naudingumo vertybės realizavimas.* Tuo tarpu naudingumas daikto neperkeičia, kaip gražumas. Jis jį tik taip sutvarko, kad daiktas galėtų tikti kuriam nors siekiamam žmogaus tikslui *kaip priemonė.* Gražumas daro įtakos daikto vidui. Naudingumas sutvarko tik jo *paviršių.* Naudingumo realizavimas daiktuose anaiptol neturi transfigūracinio pobūdžio. Visuotiniame pasaulio perkeitime jis nedalyvauja. Jis yra tik parengimas žmogui priemonių jo numatytiems tikslams. Todėl ekonominės kultūros paliesti daiktai yra kultūringi tik pačiame savo paviršiuje. Ekonominė kultūra yra tik pats pirmasis ir pats žemiausias objektyvinės kultūros laipsnis. Ekonominio veikimo sutvarkytas daiktas nėra skiriamas jam pačiam. Jis yra padaromas priemone, vadinasi, jis yra skiriamas tam tikram tikslui, kurį numato žmogus. Ekonominės kultūros laimėjimai pačia savo esme neturi vertingumo *savyje.* Jie yra vertingi tik tiek, kiek jie tinka *žmogui* ir jo *tikslams.* Priemoninis ekonominių vertybių pobūdis yra joms esmingas.

Čia mes galime suprasti, kas įvyksta tada, kai ekonominis veikimas atsipalaiduoja nuo žmogaus ir pradeda kurti ekonomines gėrybes dėl jų pačių. Visų pirma šitoks veikimas iškreipia pačią ekonominės kultūros esmę. Naudingumo realizavimas čia yra padaromas galutiniu tikslu, ir naudingi daiktai čia yra laikomi ne priemonėmis, bet tikslais savyje. Naudingas daiktas čia yra skiriamas ne *kam nors,* bet sukuriamas ir paliekamas *sau pačiam.* Priemoninis ekonominių gėrybių charakteris čia nyksta, užleisdamas vietą tikslui savyje. Be abejo, šitoks kultūrinių gėrybių atpalaidavimas nuo žmogaus ir nuo jo numatytų tikslų gali būti pateisinamas, bet tik tada, kai pats veikimas yra toks, kad jis daiktą padaro vertingą savyje, kad jis stengiasi perkeisti patį jo vidų. Tuo tarpu ekonominis veikimas, kaip matėme, viso to nepadaro. Ekonominis veikimas nėra toks, kad jis galėtų įsibrauti į daikto vidų, į

pačią jo prigimtį, kaip teorinis, dorinis ar estetinis veikimas. Jis visados lieka paviršiuje, ir jo paliesti daiktai yra kultūringi tik paviršiuje. Todėl ekonominių gėrybių atskyrimas nuo aukštesnių žmogaus tikslų reiškia ne ką kita kaip pasitenkinimą tuo paviršutinišku jų kultūringumu, kaip ieškojimą šitame paviršiuje ekonominio veikimo prasmės. Žmogus, kuris sukuria ekonominių gėrybių ir kuris nepalenkia jų žmogui, laiko savo veikimą vienoje plotmėje su estetiniu ar doroviniu veikimu, bet sykiu žino, kad šitas jo veikimas pasilieka tik daikto paviršiuje. Tai yra kultūros prasmės iškreipimas, nes kultūra niekados negali būti tiktai daikto paviršiaus apdailinimas. Daiktas, kuris yra suformuotas tik paviršiumi, nėra tikra prasme sukultūrintas. Tuo tarpu ekonominės gėrybės tokios kaip tik ir yra. Jos yra tik apdailintos. Gamtinis gaivalingumas jose yra dar labai žymus. Jeigu tad mes pradedam kurti ekonominę kultūrą skyrium nuo žmogaus, mes tuo pačiu į gyvenimą įvedame tik pusiau kultūrinių gėrybių, mes gyvenime suteikiame joms vietą šalia mokslo, meno ir doros laimėjimų ir tuo pačiu gyvenimą grąžiname į pusiau gamtinį padėjimą, nes gamtiniai dėsniai iš ekonominių gėrybių kalba dar labai aiškiai. Štai dėl *ko juo ekonominė kultūra apima platesnes gyvenimo sritis, tuo labiau šitas gyvenimas virsta gamtiniu, tuo labiau, mes sakome, jis barbarėja. Ekonominės kultūros atpalaidavimas nuo žmogaus tikrumoje reiškia gyvenimo subarbarinimą, arba jojo sugamtinimą.* Ekonominė kultūra prasminga gali būti tik tada, kai ji yra kuriama *žmogui,* nes iš esmės ji yra ir turi likti priemone žmogaus tikslui.

Iš kitos pusės, ekonominės kultūros atpalaidavimas nuo žmogaus iškreipia ne tik šitos kultūros prasmę, bet taip pat pavergia žmogų šios kultūros dėsningumui ir josios gėrybėms. Estetinis veikimas, kaip minėjome, nėra palenktas žmogui, ir jis žmogaus neslegia, bet dar išlaisvina ir pakilnina. Tuo tarpu ekonominis veikimas, savo prigimtimi būdamas skirtas žmogui, kai tik nuo žmogaus atsipalaiduoja, tuojau žmogų pavergia ir pririša prie žemės. Taip yra dėl to, kad ekonominės gėrybės yra pusiau gamtinės, kad jos yra neperkeistos, kad žemės dvasia jose yra dar labai stipri ir galinga. Todėl kai tik žmogus šitas gė-

rybes padaro savarankiškas, kai tik jis užleidžia joms atskirą vietą savo gyvenime, jis visai savaime patenka gamtinio jų dėsningumo vergijon, nes tai yra tikrumoje gamtinio principo įsileidimas ir padarymas savarankišku. Ekonominės gėrybės negali kultūros santvarkoje būti *šalia* žmogaus, nes tuomet žmogus pasidarys joms palenktas. Štai kodėl šiandien, kada ekonominės kultūros atpalaidavimas yra pasiekęs aukščiausią laipsnį, jau visai aiškiai kalbama apie ekonominę žmogaus vergiją, apie ekonominės srities atitrūkimą nuo žmogaus, apie savotišką josios logiką ir dialektiką, kuri eina savu keliu, visiškai nepaisydama žmogaus ir jo reikalų.

Pelno principo įsigalėjimas ekonominėje srityje kaip tik ir buvo ne kas kita kaip ekonominių gėrybių atpalaidavimas nuo žmogaus. Kai žmogus veikia ne dėl reikalo, bet dėl pelno, jis tuo pačiu kuria ekonomines gėrybes ne tam, kad jos patarnautų *kaip priemonės* kuriam nors tikslui, bet jis jas kuria dėl jų pačių. Jis paneigia joms priemoninį pobūdį ir naudingumo vertybę padaro pačiu kultūrinio ekonominio veikimo tikslu. Pelno principo iškilimas visiškai perkeitė ekonominį veikimą. Tai buvo tiesiog absurdiškas principas, nes jis užmušė ekonominės srities prasmę. Tiesa, kai atsirado pinigas, šitas jo absurdiškumas buvo pridengtas ir pasidarė ne toks aiškus. Bet įsivaizduokime, kad pinigo nėra, kad mūsų ūkis yra natūralaus maino ūkis, ir pelno principo absurdiškumas pasidarys tuojau aiškus. Štai pelno siekiąs žmogus gamina daugybę gėrybių ir jas maino į kitas, kurių kraunasi ištisi kalnai. Argi neaišku, kad šitos gėrybės neturi jokios prasmės, nes jos nėra naudojamos. Šitų sukrautų gėrybių pavertimas pinigu iš esmės nieko nekeičia, tik pačias šitas realaus vertingumo gėrybes paverčia sutartinio vertingumo gėrybe — pinigu, kuris yra daugiapusis ir kuriuo galima įsigyti tai, kas norima. Bet esmėje sukrauto pinigo kiekis taip pat yra nevertingas, nes jis nėra naudojamas. Pinigas tik užmaskuoja atpalaiduoto ekonominio veikimo neprasmingumą. Bet jis anaiptol jo nepanaikina. Pinigais paverstos ekonominės gėrybės yra išgelbstimos nuo žlugimo, nes nenaudojamos jos tuojau žlugtų. Bet pinigas jų neįprasmina. Ar kas nors turės milijoną tonų obuolių, ar keliolika mili-

jonų litų, iš esmės čia yra tas pat. Skirtumas tik tas, kad obuoliai nenaudojami suges, o litai gali stovėti labai ilgai. Bet ir vienos, ir antros rūšies gėrybės yra neprasmingos. Atpalaiduotas ekonominis veikimas gamina neprasmingų gėrybių, ir, siekdamas pelno, žmogus pats nežino, ko jis nori.

Reikalo tad principo atgaivinimas ekonominėje srityje visų pirma reiškia ekonominio veikimo prasmės atgaivinimą. Pelnas ekonominį veikimą nuprasmino. Reikalas turi jam vėl grąžinti prasmę. Toliau, reikalo principas palenkia ekonominę sritį žmogui ir tuo pačiu išgelbsti gyvenimą nuo subarbarėjimo. Čia žmogus vėl yra pastatomas ekonominės srities centre. Čia ekonominėms gėrybėms vėl yra grąžinamas priemoninis jų pobūdis. Čia žmogus vėl pasidaro ekonominės srities valdovas, ne valdinys, kaip yra dabar. Žmogus turi gaminti ekonomines gėrybes dėl to, kad jam jų reikia, kad jam reikia pragyventi, kad jam reikia priemonių savo darbams ir pareigoms atlikti, tik tada jis pasidaro jų valdovas, tik tada jo ekonominis veikimas yra prasmingas ir visa ekonominė kultūra natūraliai įsijungia į žmogaus gyvenimą. Pelno principas išplėšė ekonominę kultūrą iš natūralios josios vietos ir ją pastatė daugeliu atvejų gyvenimo centre. Reikalo principas vėl jai grąžina prideramą vietą ir tuo pačiu prideramą vertingumą. Naudingumas, jeigu jis niekam netarnauja, nustoja ne tik savo prasmės, bet jis esti net paneigiamas pats savyje. Naudinga vertybė tampa nenaudinga tą momentą, kai ji nustoja priemoninio savo pobūdžio. Todėl reikalo principas, skelbdamas priemoninį visos ekonominės kultūros pobūdį, tuo pačiu grąžina naudingumui jojo prasmę ir atitaiso iškreiptą jojo prigimtį.

Tiesiant tad naujos socialinės santvarkos gaires, reikalo principas atsistoja pirmoje eilėje. Jis turi reikšmės visiems principams realizuoti. Jis glūdi ir darbo, ir nuosavybės, ir neturto principuose. Bet su šiuo pastaruoju jis yra ypatingai surištas. Neturtas, kaip minėjome, yra gyvenimo paprastumas. Tai yra patenkinimas reikalo išvengiant pelno. Todėl *išvengti pertekliaus galima tik tada, kai žmogus savo ekonominį veikimą tvarkys pagal reikalo principą,* kai jis norės turėti tik tiek ekonominių gėrybių,

kiek jam reikia. Tuomet tie milžiniški turtai, kurie šiandien kraunasi kapitalistų rankose, bus pervesti socialinio gyvenimo tarnybon, tuomet skurdas sumažės, kiek tai galima netobuloje mūsų tikrovėje, tuomet neturtas bus ne tik atskirų asmenų gyvenimo būdas, bet visos visuomenės bendras nusiteikimas.

b. Pertekliaus atidavimo ir paėmimo organizavimas

Kad perteklius turi būti atiduotas, kad žmogus turi turėti tiek, kiek jam reikia, apie tai mes jau kalbėjome anksčiau. Naujojoje socialinėje santvarkoje nereikalingos gėrybės negali būti statinės. Jos turi dinamiškai cirkuliuoti visuomenėje ir pagelbėti tiems, kurie jų neturi. Kad šitas pagelbėjimas būtų realus, perteklius turi būti atiduotas visuomenės naudojimui, sykiu šitos visuomenės paimtas ir sutvarkytas. Jau pastebėjome, kad niekas *pats vienas sava nuožiūra* neturi teisės reikalauti, kad perteklius būtų atiduotas jam. Tai būtų sauvalia ir anarchija. Pertekliaus atidavimas ir paėmimas turi būti suorganizuotas tam tikromis formomis. Jis turi eiti pro visuomeninę kontrolę.

Geriausia būtų, kad perteklius būtų atiduodamas *laisvai*, kad visuomeninė prievarta čia rastų kuo mažiausiai vietos. Tai reikia pabrėžti ypač mūsų laikais, kada kolektyvo valia vis labiau pradeda slėgti asmens valią ir vertę. Todėl mūsų laikais perteklių turinčių žmonių pasipriešinimas neturto principui ir nesutikimas atiduoti to, kas jiems nereikalinga, būtų labai pavojingas. Toks nepateisinamas jų užsikirtimas duotų teisės įsikišti valstybei, kuri šiandien eina asmens gyvenimui nepalankia kryptimi. Būtų tad geriausia, jei pasiturintieji patys sugebėtų sava nuosavybe taip naudotis, kad šitas naudojimasis būtų be priekaištų, kad jis vyktų visuomenėje ir per visuomenę. Kitaip valstybinė-visuomeninė kontrolė gali padaryti labai daug skriaudos asmens gyvenimui.

Vis dėlto reikia pastebėti, kad šitoks pageidavimas yra daugiau platoniškas negu realus. Mūsų dienų gyvenimas yra dar valdomas ne personalistinio, bet individualistinio principo. Mes dar menkai paisome asmens reikalų ir asmenybės išsivystymo, o daugiau kreipiame dėmesio į in-

divido reikalavimus ir giname individo teisę, visiškai kartais nepaisydami visuomenės reikalų. Todėl pageidavimas, kad patys pasiturintieji perteklių atiduotų visuomenės naudojimui, vargiai galės būti išgirstas. Individualizmas dar per daug yra įleidęs šaknis į mūsų gyvenimą ir į mūsų mąstymą, kad platūs turtingųjų sluoksniai suprastų visuomeninės kontrolės pavojingumą jų pačių asmenybei ir patys imtųsi iniciatyvos tvarkyti jiems nereikalingas gėrybes. Laukti, kada taip bus, būtų per daug neišmintinga, nes mes šiandien neturime jokių garantijų, kad turtingieji labiau rūpintųsi visuomenės ir savo asmenybės negu savo individualybės reikalais. Štai kodėl tikrumoje valstybė turės įsikišti ir paimti tai, kas kiekvienam yra nereikalinga.

Valstybės įsikišimas čia bus būtinas dar ir dėl to, kad atskiri asmenys nepajėgs tikslingai pertekliaus nei atiduoti, nei jo paskirstyti. Šiam dalykui yra būtina tam tikros pastovios ir nuolatinės institucijos, kurios tarpininkautų tarp tų, kurie per daug turi, ir tų, kurie turi per maža. Asmeninis pertekliaus paskirstymas yra geras dalykas, bet dažnai jis nepatenkina tikslingumo reikalavimų nei iš pusės to, kuris duoda, nei iš pusės to, kuris ima. Vis dėlto valstybės veikimas pertekliaus paėmime ir jo paskirstyme čia turi būti savotiškas. E. Mounier yra pastebėjęs, kad „valstybė naudoja savo teisę prieš netikusį savininką ne savo, kaip valstybės, vardu, bet vardu bendrosios gerovės, kurią ji saugo“ [10]. *Valstybė čia neturi jaustis paimto pertekliaus savininkė, bet tik administratorė, nes perteklius priklauso ne valstybei kaip tokiai, bet tiems, kurie turi per maža.* Pertekliaus tiesioginiai savininkai yra vargšai. Valstybė šiuo atveju yra tiktai jų globėja, jų gynėja ir organizuota aprūpintoja. Todėl valstybė gali ir turi įsikišti į pertekliaus administravimą. Bet ji tai turi daryti *neturtingųjų vardu,* vardu visos visuomenės, kuriai perteklius priklauso. Kokiomis formomis valstybė galėtų pertekliaus paėmimą ir davimą suorganizuoti, čia mes nespręsime, nes tai priklauso nuo kiekvienos šalies aplinkybių.

Baigiant reikia pastebėti, kad organizuota pertekliaus paėmimo ir išdalinimo forma yra dar tolimos ateities dalykas. Ją sukurti ir įvykdyti nebus taip lengva, kaip prin-

[10] Op. cit., 91 p.

cipialiai išspręsti. *Bet paties principo vykdymas, bent katalikų gyvenime, turi prasidėti tuojau.* Netikslu yra sakyti, kad perteklių aš atiduosiu tik tada, kai bus sukurtos tam tikros institucijos. Jei institucija yra kuriama be esančios praktikos, ji visados yra kuriama iš viršaus, ir josios buvimas yra sunkiai pergyvenamas. Institucija organiškai išauga tik tada, kai ji atsiremia jau į esančią praktiką, kai ji šitą praktiką tik suorganizuoja ir suteikia jai didesnio tikslingumo. Taip yra ir su pertekliaus atidavimu. *Pertekliaus paėmimas ir jo padalinimas bus natūralus tik tada, kai valstybinė organizacija su savo institucijomis čia ateis vėliau negu privatinė iniciatyva.* Visų pirma mes turime parengti valstybės įsikišimui kelią asmeniniais savo žygiais. Tik tada neturto principas bus realizuotas be jokių didesnių sąmyšių. Todėl reikia, kad kiekvienas krikščionis pradėtų neturto principą vykdyti asmeniniame savo gyvenime. Negalima ilgiau kęsti, kad tie, kurie atstovauja krikščioniškiems Evangelijos dėsniams, savo gyvenimą tvarkytų *pertekliaus* pagrindais, tuo tarpu šalia jų rūmų stovėtų lūšnelės ir jose gyventų ištisos šeimos *skurdo* pagrindais. Bent krikščioniškojoje bendruomenėje, bent vadovaujančiuose katalikų sluoksniuose pertekliaus neturėtų būti. Nuo čia kaip tik ir turėtų prasidėti socialinės reformos. Tik tada, kai krikščionys asmeniniu ir privatiniu savo veikimu parodys kelią į naują socialinę santvarką, tik tada šitoji santvarka galės atsirasti ir išaugti *organiškai.* Ji atsiras vis tiek, nes kapitalizmas neišvengiamai eina prie galo. Bet jeigu krikščionys jai nenurodys natūralaus kelio, ji atsiras ne evoliucijos, bet revoliucijos keliu. Tuo tarpu revoliucijos kelias yra pavojingas ne tik tiems, kurie įsikibę laikosi senosios tvarkos, bet ir patiems principams, nes visuotinio sąmyšio metu sunku pasakyti, kas laimės ir kaip visas gyvenimas pakryps. *Naujosios santvarkos ramus ir organiškas išaugimas priklauso nuo kiekvieno krikščionies nusistatymo:* ar jis vykdys savo gyvenime darbo, nuosavybės ir neturto principus ir tuo pačiu prisidės prie organiško naujosios santvarkos sukūrimo, ar nevykdys ir tuo pačiu parengs revoliucinius nusiteikimus. Siandien mes stovime didelių įvykių akivaizdoje, ir nuo mūsų didele dalimi priklauso, kokia forma tie įvykiai išsivystys.

SOCIALINIŲ PRINCIPŲ REALIZAVIMAS BAŽNYČIOJE

1. Katalikų nusiteikimas socialiniam veikimui

a. Katalikai kaip socialinio veikimo pionieriai

Katalikiškieji socialiniai principai į platesnę visuomenę pereis tik tada, kai jie visų pirma bus realizuoti socialiniame pačios Bažnyčios gyvenime. Bažnyčia, kaip antgamtinė bendruomenė, kaip Corpus Christi mysticum, yra amžina ir nekintanti. Bet šitoji antgamtinė bendruomenė, šitasai Corpus mysticum, gyvena ir veikia istorijoje, reiškiasi konkrečiomis istorinėmis formomis, kurios, kaip ir kiekvienas šios tikrovės dalykas, sensta ir kinta. *Socialinis Bažnyčios gyvenimas ir socialinės josios formos yra žmogaus padarai.* Jos yra sukurtos žmogaus, ne Dievo, todėl yra netobulos, palenktos laiko ir vietos aplinkybėms, kintančios ir žlungančios. Jos gali ir net turi būti keičiamos, jei to reikalauja laiko balsas, kurį kardinolas Faulhaberis teisingai yra pavadinęs Dievo balsu. Bažnyčia, norėdama išspręsti socialinį klausimą ir sutvarkyti pagal katalikiškuosius principus socialinę sritį, pati pirmoji turi duoti pavyzdį, kaip šitie principai realizuotini praktikoje. *Ji pati pirmoji turi taip sutvarkyti socialinį savo gyvenimą, kad jis būtų nurodomas visos visuomenės socialinei santvarkai.* Kol to nėra, kol bažnytinė socialinė sritis yra valdoma tų pačių kapitalistinių principų, tol negalima tikėtis, kad Bažnyčios skelbiama socialinė teorija galėtų turėti bent kiek didesnės reikšmės platesnei visuomenei. Bažnyčios socialinių praktikų viduje tūnanti kapitalistinė dvasia lyg koks slogutis gniaužia gražius aukščiausių josios atstovų užsimojimus. Ar ne šitoji dvasia yra kalta, kad Leono XIII idėjos dar ligi šiol tebėra knygose ne tik apskritai pasaulio, bet net ir pačių katalikų praktikoje.

Pateisindami socialinį savo neveiklumą, katalikai dažnai pastebi, kad *socialinė problema galinti būti išspręsta tiktai tarptautiniu mastu.* Posakis yra teisingas, jei jis reiškia socialinio klausimo *platumą* ir reikalą jį spręsti

visame pasaulyje, o ne tik vienoje kurioje šalyje. Bet jis yra neteisingas, jei juo norima socialinio klausimo sprendimą perkelti į tarptautinę plotmę. Praktiškai tai reiškia klausimo palaidojimą, nes jeigu socialinis klausimas bus sprendžiamas tarptautinėmis sutartimis ir diplomatiniu būdu, drąsiai galima tvirtinti, kad prieš pasaulio pabaigą jis nebus išspręstas. Valstybės neturi priemonių perkeisti žmonių dvasios. Tuo tarpu, kaip jau įvade buvo sakyta, socialinė problema visų pirma yra moralinė problema, kuriai išspręsti valstybinis aparatas yra nekompetentingas. Todėl net ir katalikų kalbos apie socialinio klausimo perkėlimą į tarptautinę plotmę reiškia ne ką kita kaip tik viešą rankų nusiplovimą ir pasitenkinimą savo viduje, nes šitaip socialinį veikimą pakreipus galima visiškai ramiai ilsėtis esančiame padėjime. Sąžinė tuo būdu esti apgaunama ir nerangumas pateisinamas.

Bet socialinė problema tarptautiniu mastu gali būti sprendžiama ne tik valstybine prasme. *Perkelti socialinį klausimą į tarptautinę plotmę galima ir religiniu, specialiai katalikiškuoju atžvilgiu.* Katalikybė juk yra tarptautinė ir anttautinė religija ir šios religijos organizacija. Kodėl ji negalėtų ryžtis socialinę problemą spręsti kaip tik tokiu tarptautiniu mastu: visų katalikų pastangomis, noru ir valia? Religinė bendruomenė, kuri turi tris šimtus milijonų savo narių, iš tikro gali perkeisti socialinio gyvenimo veidą. Be to, reikia neužmiršti, kad bent Europoje yra nemaža kraštų, kuriuose katalikai sudaro daugumą. Jeigu šiandien socialinė santvarka yra nepakenčiama ir jeigu tai įvyko krikščioniškojoje eroje, tai neišvengiama yra šitokia dilema: *arba Katalikybė yra nepajėgi savo principuose, arba katalikai yra nusikaltę savo praktikoje.* Pirmoji dilemos pusė net ir istoriškai yra klaidinga, nes jeigu Katalikybė pajėgė perkeisti pagoniškojo pasaulio struktūrą, *principialiai* ji gali perkeisti ir dabartinę. Nepasitikėti Katalikybės principų pajėgumu reikštų abejoti Dievažmogio misija pasaulyje. Vadinasi, lieka antroji dilemos pusė, kad *katalikų apsileidimas praktikoje privedė pasaulį prie dabartinio socialinio padėjimo.* Katalikybė yra duota pasauliui atnaujinti ir perkeisti. Jeigu socialinis gyvenimas šiuo metu pasidarė dar blogesnis, jeigu katalikiškieji sociali-

niai principai buvo pamiršti ir pasiliko tik dulkėmis apdengtuose foliantuose, čia yra kalti *katalikai*, kurie užmiršo, kad *jie yra kiekvieno, taigi ir socialinio, veikimo pionieriai.* Tai reikia pripažinti aiškiai ir viešai, nes nusikaltimo išpažinimas sudaro tiek individualinės, tiek bendruomeninės pažangos pagrindą. Taigi šiuo metu, kada yra kalbama apie socialinio klausimo perkėlimą į tarptautinę plotmę, katalikams reikia būti pirmose eilėse. Jie patys pirmieji turi šitą klausimą spręsti tarptautinėje plotmėje ne valstybiniu, bet *religiniu* mastu. Socialinio klausimo perkėlimas į tarptautinę plotmę katalikams reiškia naują, dar platesnį uždavinį, kuriam įvykdyti kiekvienas turi daryti tai, ką jis sugeba ir pajėgia.

Dažnai yra sakoma, kad *socialinę problemą turi spręsti ne vieni tik katalikai.* Posakis taip pat teisingas, jei jis reiškia nuoširdų susirūpinimą, kad socialinė santvarka būtų perkeista *visuotiniu būdu.* Bet labai dažnai šitas posakis reiškia tik nusiraminimą. Jeigu socialinė problema turi būti sprendžiama visų ir jeigu šitie „visi" josios nesprendžia, vadinasi, ir katalikams čia nėra kas veikti. Vis dėlto šitas nusiraminimas yra tik iliuzija. Galima sutikti, kad socialinė problema turinti rūpėti visiems. Bet jeigu ja nesirūpina arba per maža rūpinasi kitų pasaulėžiūrų žmonės, tai dar nereiškia, kad kitų apsileidimu ar nenoru katalikai galėtų pateisinti savo nerangumą. Reikia kovoti už socialinės problemos visuotinumą. Bet taip pat nereikia užmiršti, kad *šitas visuotinumas galės būti realus tik tada, kai kiekvienas individualiai jaus turįs pareigos dalyvauti socialinės problemos sprendime* nepaisydamas, ar kiti dalyvauja, ar ne. Pasiryžimas socialinėje srityje veikti tik tada, kai kiti veiks, yra panašus į elgesį to anglų juokdario, kuris Londono laikraščiuose paskelbė skiriąs 100 000 svarų sterlingų labdarybei, jei Londone atsiras dar kiti tokie penki. Taip elgiasi ir tie katalikai, kurie savo gyvenime socialinės problemos nesprendžia dėl to, kad nekatalikai josios nesprendžia. Katalikai ne tik neturėtų žiūrėti, kaip elgiasi socialiniu atžvilgiu kitos pasaulėžiūros, bet jie patys pirmieji turėtų duoti joms pavyzdį. To reikalauja patys Katalikybės principai. Socialinės problemos išsprendimas pagal katalikiškuosius principus yra ne kas

kita kaip socialinės gyvenimo srities perkeitimas. To negalima nė norėti iš materialistinės ar vitalistinės pasaulėžiūros. Taip pat negalima reikalauti, kad žmonių skurdu rūpintųsi platūs buržuazijos sluoksniai, kurie yra šito skurdo autoriai. Jeigu tad katalikai reikalauja, kad socialinę problemą spręstų visi, jie daugumoje susiduria kaip tik su tais, kurie *jokios* socialinės problemos nemato ir *nenori* matyti. Jie yra dabartiniu padėjimu patenkinti ir nieko nenori čia reformuoti. Be to, jei kitos pasaulėžiūros, kaip komunizmas, socialinę problemą ir sprendžia, tai jų sprendimo būdai ir priemonės daugeliu atvejų katalikams yra nepriimtini. Apeliuoti todėl į *visus* ir ryžtis prisidėti tik prie kitų darbo, nerodant savos iniciatyvos, katalikams yra rizikinga ir nevaisinga. Katalikai turi ne prisidėti prie kitų, bet patys pirmieji veikti ir kitus kviesti į bendrą darbą gyvenimui sutvarkyti ir palengvinti.

b. Caritas idėjos persvara katalikų veikime

Socialinio gyvenimo formos klausimas sukasi aplinkui du dalykus: *aplinkui teisingumą ir meilę.* Teisingumo ir meilės priešginybė nėra tiktai loginė. Ji yra kilusi iš išvidinio žmogaus nusistatymo, iš dvasinės jojo struktūros, iš konkretaus gyvenimo. Tai yra priešginybė, kuri ištisus istorijos periodus yra pažymėjusi savu ženklu. Mūsų laikais ji atgyja iš naujo. Mūsų laikai vėl kelia klausimą, pagal ką turi būti tvarkomas socialinis gyvenimas: *pagal šaltą teisingumą ar pagal meilės reikalavimus.* Šitas klausimas katalikams turi ypatingai rūpėti, nes nuo jo supratimo ir išsprendimo priklausys, ar katalikų socialinis gyvenimas bus tikrai katalikiškas, ar stabmeldiškas, kaip buvo keletą paskutinių amžių.

Socialinio teisingumo esmę, kaip jau buvo sakyta aukščiau, sudaro principas „suum cuique". Atiduoti tai, kas kitam priklauso, nesisavinti to, kas yra ne tavo,— štai dvi, *pozityvinė* ir *negatyvinė,* teisingumo pusės. Šv. Tomas pastebi, kad „teisingumo medžiaga yra išviršinis veiksmas" [1]. Teisingumas yra patenkinamas ne išvidiniu nusiteikimu, ne gerais norais, bet efektyviu išviršiniu darbu, kuriuo

[1] S. Th., 2, 2ae, q. 58, a. 11; plg. q. 58, a. 8.

kitam asmeniui yra suteikiama tai, kas yra *jo*. Objektyvinei teisingumo esmei subjektyvinis nusiteikimas yra nesvarbus. Žmogus patenkina teisingumo principą ir murmėdamas, ir priverstas, ir baudžiamas. Darbdavys neturi pareigos užmokėti darbininkui antrą kartą, jei, duodamas pinigus, jis keikėsi ir pavydėjo. *Teisingumas yra pirmoje eilėje išviršinis veiksmas, kuriuo kitam atiduodama tai, kas jam priklauso.*

Išviršinis teisingumo pobūdis parodo, kad *jis yra prigimtosios tvarkos dalykas*. Teisingumas nėra pirmoje eilėje kilęs iš antgamtinės srities. Krikščioniui jis yra bendras su pagonimi, nes jo pagrindas yra pati žmogaus prigimtis. Apie teisingumą antgamtinėje malonės srityje galima kalbėti tik analogiškai ne todėl, kad ten teisingumo nebūtų, bet todėl, kad ten jis yra visiškai kitoks. Visa, kas žmogui ateina kaip malonė, neturi teisingumo charakterio: gratia gratis datur. Teisingumas, kaip žmonių santykiavimo forma, nėra todėl specifiškai krikščioniškas dalykas. Jis yra iš prigimtosios tvarkos kilęs ir šioje tvarkoje pasilieka.

Teisingumas yra minimalinis socialinio gyvenimo reikalavimas. Be teisingumo socialinis gyvenimas būtų visiškai negalimas. Teisingumas saugo jo pagrindus, atitiesia iškrypimus ir nurodo kaltes. Vis dėlto teisingumas žiūri tiktai ribos: *jis yra ribos sąvoka*. Teisingumas neliečia to, kas kitam griežtai nepriklauso. Jei darbininkui susitarta mokėti 5 litus už dieną, tai teisingumas neverčia pridėti dar vieną ar porą litų, kai dienos pasitaiko labai karštos. Bet jis verčia mokėti tuos pačius 5 litus ir tada, kai dienos vėsios ir dirbti yra lengva. Teisingumas visados žiūri žmonių santykių, jų susitarimų, jų papročių ir visa tai interpretuoja labai griežtai. Be abejo, šitoks griežtumas socialiniame gyvenime yra reikalingas. Bet griežtai matuoti ir spręsti galima tik elementarinius dalykus, tik pačius pagrindus, tik tai, kas yra regima ir apčiuopiama *iš viršaus*. Teisingumo nesilaikymas griauna pačius socialinio gyvenimo pamatus. Bet vieno tik teisingumo laikymasis aukščiau šitų pamatų neiškyla. Teisingumas laiko socialinio gyvenimo rūmą. Bet jis pats šitame rūme negyvena. Teisingumas yra tik socialinis minimum.

Todėl dažnai ir sakoma, kad *vieno tik teisingumo so-*

cialiniam gyvenimui nepakanka. Socialinis teisingumas, sakoma, turi būti papildytas socialine meile. Iustitia turi susiderinti ir apsivainikuoti Caritas. „Vienas tik teisingumas,— sako O. Schillingas,— sugeba pašalinti tiktai atskirų konfliktų priežastis, bet jis nesujungia širdžių ir nesuvienija sielų. Be meilės krikščioniškąja prasme net ir geriausi juridiniai nuostatai pasiliks nevaisingi“ [2]. H. Mayeris pasisako dar griežčiau: „Drungnas teisingumas,— sako jis,— ir geresnis materialinis padėjimas pavirs niekais, jei ekonominės ir socialinės reformos pradžioje ir pabaigoje nestovės antras didysis visuomenės ir gyvenimo veiksnys — dieviškoji meilė“ [3]. Iš tikro teisingumas, apimdamas tik pačius socialinio gyvenimo pagrindus, nepajėgia šito gyvenimo pakelti į aukštesnius laipsnius ir realizuoti tobulesnių idėjų. Dažnai yra sakoma, kad mūsų laikais yra reikalaujama ne meilės, bet teisingumo. Posakis teisingas ta prasme, kad kapitalistinė santvarka savo struktūroje yra paneigusi teisingumą ir savo daromas skriaudas palieka išlyginti karitatyviniam veikimui. Prieš šitokį fariziejiškumą aštriai yra pasisakęs pop. Pijus XI, kalbėdamas apie sunkų darbininkų padėjimą. „Tas padėjimas,— sako popiežius,— neteikia jokių sunkumų tiems, kurie, plačiausiai naudodamiesi pasaulio gėrybėmis, jose mato būtiną ekonominių įstatymų padarinį ir norėtų pavesti vien artimo meilei visus rūpesčius vargams švelninti, tarytum artimo meilė turėtų pridengti savo skraiste tas teisingumo žaizdas, kurias įstatymų leidėjai toleruoja, o kartais net sankcionuoja“ [4]. Meilė, kaip aukštesnis dalykas, visados suponuoja sveiką prigimtą socialinio gyvenimo pagrindą. Jeigu šitas pagrindas yra sugadintas, jis visų pirma turi būti pataisytas griežto teisingumo priemonėmis, o tik paskui gali ateiti palaimingas meilės veikimas. Bet būtų klaida teisingumo reikalavimą suprasti taip, kad su teisingumo įvykdymu tarsi jau baigtųsi socialinio gyvenimo pažanga. Darbininkai, iš kurių lūpų dažniausiai minėtas posakis išsprunka, labai apsiriktų, jeigu kapitalistinę santvarką jie norėtų persunkti tiktai vieno

[2] Katholische Wirtschaftsethik, 71 p.
[3] Soziale Frage und Katholizismus, 211 p.
[4] Quadragesimo anno, liet. vert., 6 p.

teisingumo principais. Be abejo, užmokesčio negalima imti išmaldos titulu. Reikia teisingumo ten, kur jo nėra. Bet reikia vykdyti meilės principą tada, kai teisingumas jau yra įvykdytas, jeigu nenorime, kad teisingumas pasiliktų be širdies ir be dvasios.

Socialinės meilės esmę sudaro pagelbėjimas negalinčiajam. Tai yra savotiškas dvasinis nusiteikimas, kuris verčia žmogų atkreipti dėmesį į tą, kuris vienokiu ar kitokiu būdu yra nuskriaustas ar pažemintas. Kiek teisingumo objektas yra išviršinis veiksmas, tiek *meilės objektas yra išvidinis pasiryžimas ir nusiteikimas.* Socialinis teisingumas pirmoje eilėje liečia *išviršinį* daiktą, o tik paskui išvidinį nusiteikimą, kurio dažnai gali ir nebūti. Tuo tarpu socialinė meilė visų pirma liečia *žmogaus vidų,* pažadindama jame užuojautą, norą padėti, pagelbėti, o tik paskui ji apsireiškia išviršiniais darbais. Teisingumo simbolis ir įrankis yra *daiktas.* Meilės simbolis ir įrankis yra *žodis.* Štai dėl ko *F. Ebneris* tarp žodžio ir meilės jautė ypatingą ryšį. „Du yra dalykai,— sako jis,— du ir ne daugiau, kurie tarpininkauja tarp Aš ir Tu, būtent žodis ir meilė. Juose glūdi žmogaus išganymas ir jojo Aš išlaisvinimas iš užsisklendimo“ [5]. Socialinis gyvenimas, būdamas iš esmės nuolatinis ir išvidinis žmonių santykiavimas, santykiavimas tarp Aš ir Tu, reikalauja žodžio ir meilės daugiau negu kurių kitų dalykų. Meilė apsireiškia žodžiu, pereina į veiksmą ir tuo būdu pasidaro vaisinga. Meilė suardo tas užtvaras, kurios skiria vieną asmenį nuo kito. Meilė pasiekia tąjį individuum ineffabile ir žmones suriša neregimais ryšiais. Pasilenkti prie negalinčiojo, jam padėti, jį suraminti ir paguosti — štai kas sudaro meilės ir sykiu pastovios socialinės santvarkos esmę. Socialinė meilė kyla iš asmens ir eina į asmenį. Socialinė meilė yra ne kas kita kaip *išplėsta pedagoginė meilė,* kurią Fr. X. Eggersdorferis teisingai yra pavadinęs „Heilswille am Kind“ [6]. Nuosekliai socialinė meilė galima būtų pavadinti „Heilswille am Menschen“— noras žmogų išgelbėti, o aukščiausiame laipsnyje net noras jį išganyti. Socialinė meilė savo atbaigą ir tikrąjį šaltinį randa religinėje srityje.

[5] Wort und Liebe, 26 p. Regensburg, 1935.
[6] Jugendbildung, 9 p. München, 1933.

Čia mes paliečiame religinį socialinės meilės charakterį. Jau Leonas XIII yra pastebėjęs, kad *meilės negalima atsieti nuo dieviškosios antgamtinės srities.* Kiek teisingumas priklauso dar prigimtajai tvarkai, tiek meilė jau peržengia ankštas prigimtosios srities ribas ir savo jėgą semia iš antgamtinių šaltinių. *Socialinė meilė savo esmėje yra ne kas kita kaip viena artimo meilės formų.* Tuo tarpu artimo meilė yra vienas iš aukščiausių religinių dėsnių, kuriuo remiasi Įstatymas ir pranašai. Štai kodėl Bažnyčia nuo pat savo gyvenimo pradžios su dideliu įkvėpimu skelbė meilės principą ir daugiau ar mažiau jį vykdė praktikoje. „Caritas,— sako Mayeris,— yra bažnytinė socialinė funkcija, kaip žodžio skelbimas arba sakramentų dalinimas“ [7].

Socialinis teisingumas ir socialinė meilė taip santykiuoja vienas su antru, kaip žemesnis dalykas su aukštesniu, kaip atrama su atbaiga. Socialinis teisingumas sudaro socialinei meilei prigimtą atramą. Socialinė meilė pakelia teisingumą į antgamtines sritis ir jį atbaigia. „Meilė,— sako E. Mounier,— yra aukštesnė negu teisingumas. Josios uždavinys yra teisingumo principus apvalyti ir paaiškinti; apskritai ji turi peržengti teisingumo ribas“ [8]. Vienas tik teisingumas, kaip jau buvo minėta, nesugeba socialiniam gyvenimui suteikti tobulesnių formų. Tik teisingumu pagrįsta socialinė santvarka yra vos pakenčiama, nes jai trūksta dvasios ir širdies. Tuo tarpu meilė suteikia teisingumui gyvybės ir šilumos. Štai kodėl O. Schillingas ir sako, kad „meilė visados yra teisingumo siela ir galutinė jojo forma; teisingumą ji padaro gyvą, stiprų, nepajudinamą ir pasiaukojantį“ [9]. Būdama teisingumo atbaiga, socialinė meilė yra būtinas aukštesnio socialinio gyvenimo principas.

Kalbant todėl apie socialinio gyvenimo reformas ir apie naujus šitos santvarkos būdus, visados reikia atsiminti, kad *šitose reformose ir šituose būduose ypatingas vaidmuo turi būti skiriamas meilei.* Sykiu su teisingumu ir net aukščiau už jį turi eiti meilė, kaip integralinis socialinės

[7] Soz. Frage u. Kath., 236 p.
[8] Vom kapit. Eigentumsbegriff..., 75 p.
[9] Kath. Wirtschaftsethik, 73 p.

santvarkos principas. Pijus XI yra pasakęs, kad „labai klysta anie neatsargūs reformatoriai, kurie rūpindamiesi, kad būtų laikomas atlyginamasis (komutatyvus) teisingumas, išdidžiai atmeta meilės pagalbą. Be abejonės, meilė negali būti tarsi atlyginimas ar atpildymas už nesilaikymą teisingumo. Bet jei prileisime, kad kiekvienas žmogus pagaliau gaus visa, ką jis privalo gauti, meilei visados atsidarys plačiausioji veikimo dirva: vienas tik teisingumas, kad ir ištikimiausiai vykdomas, nepašalins socialių kovų priežasčių ir niekad negalės sujungti nei širdžių, nei dvasių“ [10]. Katalikų kuriamoje socialinėje santvarkoje, jeigu ji nori būti iš tikro vaisinga, meilė turi būti pastatyta pirmoje vietoje. Ligi šiol teisingumas reikalavo, kad būtų kitam atiduota tai, kas yra *jo*. Ateina laikas, kada meilė pareikalaus atiduoti kitam tai, kas yra *mano*. Meilės pareiga yra tokia pat griežta, kaip ir teisingumo pareiga. Tik ji mūsų laikais yra palikta per lengvam subjektyviniam sprendimui.

Socialinė meilė gali tapti efektyviu socialinės santvarkos principu tik tada, kai ji išeis iš grynai subjektyvinės sferos ir bus objektyvuota tam tikrais dėsniais. Tiesa, meilė negali būti priversta jėgos priemonėmis, nes tai panaikintų religinį josios charakterį. Bet tai dar nereiškia, kad ji galėtų pasilikti, kaip yra dabar, tiktai grynai privatinis reikalas ir kad josios pareigų neatlikimas nebūtų paisomas. H. Mayeris, kalbėdamas apie Leono XIII Caritas programą, pastebi, kad „jis nenorėjo bažnytinę Caritas vykdyti prievarta ir tuo būdu iškreipti pačią josios esmę, panaikinti josios turiningumą ir džiaugsmingumą; bet jis taip pat negalėjo pasitenkinti tik švelniu evangeliškuoju patarimu ir kukliu prašymu turtingiesiems, kad jie teiktųsi šiek tiek numesti nuo savo pertekliaus,— juk mums yra gerai žinoma, kaip juokingai daugelis turtingųjų žaidžia su grynai moraliai saistančiomis pareigomis. Ne, Leonas reikalavo daugiau“ [11]. Krikščioniškojoje socialinėje santvarkoje žmogus, kuris Caritas pareigų neatlieka, negali būti lygiai traktuojamas su tuo, kuris šiuo atžvilgiu yra

[10] Quadragesimo anno, liet. vert., 38 p.

[11] Soziale Frage und Katholizismus, 235 p.

be priekaištų. *Caritas pareigų neatlikimas yra ne tik privatinė ir subjektyvinė nuodėmė, bet ir socialinis viešas nusikaltimas, kuris negali nerasti atbalsio ir viešojoje nuomonėje, ir viešosiose institucijose.* Baudžiamasis kodeksas gali meilės nuodėmių neminėti. Bet šitokios nuodėmės negali būti lengvai atleidžiamos ir toleruojamos. Krikščioniškosios bendruomenės dvasia ir viešoji opinija turi versti meilės pareigas atlikti ir bausti neatliekančius. Caritas pareigos turi būti sankcionuotos ne tik grynai religiniu, bet ir socialiniu atžvilgiu. Tuo tarpu katalikų praktika šiuo atžvilgiu yra neaiški ir netikra.

Dabar jau gali būti aiškus tasai klausimas, kurį iškėlėme šio skirsnelio pradžioje, būtent ar katalikų socialinis gyvenimas turi vykti teisingumo, ar meilės persvaroje. Meilė, būdama specifiškai religinis ir antgamtinis principas, tuo pačiu yra specifiškai *katalikiškas principas.* Jeigu katalikai vaduojasi socialiniame gyvenime tik grynu teisingumu, jeigu jie atiduoda kitam tik tai, kas yra jo, jie nieko daugiau nepadaro, ką ir geri pagonys. Kiekvienas žmogus, jei jis nori būti dar žmogumi, turi laikytis teisingumo nuostatų. Bet katalikų gyvenime tokio gryno žmogiškumo nepakanka. Katalikai turi būti ne tik geri pagonys, bet ir geri katalikai, vadinasi, ir socialiniame gyvenime jie turi apreikšti specifiškus katalikiškus principus, kurie visi telpa viename Caritas principe. *Caritas idėjos persvara santykyje su teisingumo idėja yra pagrindinis reikalavimas katalikams jų socialiniame gyvenime.* Tik tada, kai bus atnaujintas senovės stabmeldžių posakis „Žiūrėkite, kaip jie myli kits kitą", kai katalikai kitam atiduos ne tik tai, kas yra jo, bet ir tai, kas yra mano, tik tada socialinis jų gyvenimas bus pavyzdys naujajai socialinei santvarkai. Katalikai turi būti socialinio gyvenimo pionieriai, bet visų pirma savo pačių bendruomenėje.

2. Neturto principo realizavimas

a. Socialinis bažnytinių turtų pobūdis

Kalbėdami apie nuosavybę, esame sakę, kad vienintelis tikras nuosavybės titulas yra *darbas*. Tik tai yra man sava tikra prasme, ką aš pats pagaminau arba ką aš pats uždirbau. Mano paties pagamintas arba uždirbtas dalykas duoda man teisę šitą daiktą laikyti savu (turėjimo nuosavybė) ir juo naudotis (naudojimo nuosavybė). Visi kiti titulai yra netikri: jie kyla iš pozityviosios teisės, jie todėl gali būti aprėžti ir net panaikinti.

Kokiu titulu yra įgyti bažnytiniai turtai, vis tiek ar juos imsime bendruomeniniu, ar individualiu atžvilgiu, ar į juos žiūrėsime kaip į pačios Bažnyčios nuosavybę, ar kaip į atskirų religijos atstovų turtą? Bažnytiniai turtai visų pirma nėra tiesioginio asmeninio *darbo* padariniai. Jie nėra religijos atstovų arba dvasininkų *pagaminti*. Tasai religinis veikimas, kuris apsireiškia mokymo, ganytojavimo ir sakramentų dalinimo praktikomis, nė iš tolo nėra ekonominis veiksmas, kuris gamintų materialinių gėrybių. Religinis veikimas ne tik nėra ekonominis, bet jis net nėra šios prigimtosios tvarkos dalykas. Todėl iš jo jokia prasme nekyla ekonominės gėrybės, ir bažnytiniai turtai nieko bendra su religiniu veikimu neturi. Darbo, kaip pagaminimo, titulas šiems turtams visiškai netinka.

Bet į bažnytinius turtus negalima žiūrėti nė kaip į *uždirbtus*. Mokslinis, meninis ar visuomeninis veikimas taip pat tiesioginiu būdu ekonominių gėrybių negamina. Vis dėlto iš šito veikimo kylą turtai turi ankšto ryšio su minėtomis veikimo rūšimis, nes šitas veikimas gali būti ir faktiškai yra *apmokamas*. Iš mokslinio, meninio ar visuomeninio veikimo kilęs turtas yra uždirbtas. Uždarbis čia yra minėtos nuosavybės titulas. Todėl darbo principas ir darbas kaip nuosavybės titulas moksliniam, meniniam ar visuomeniniam veikimui gali būti taikomas. Visai kitaip yra su religiniu veikimu. Religinis veikimas ne tik ekonominių gėrybių negamina, bet jis jų nė neuždirba. Religinis mokymas, religinis ganytojavimas ir religinis sakramentų dalinimas yra toks darbas, kuris kyla iš išvidinio

žmogaus pašaukimo. *Religinis veikimas yra pašaukimas, bet jokiu būdu ir jokia prasme ne amatas ir ne profesija.* Tuo tarpu atlyginama gali būti tiktai už amato arba už profesijos darbus. Atlyginama taip pat gali būti už tam tikras gėrybes, kuriomis kas nors nori naudotis. Mokslininkas gauna algą už savo darbą, nes jis šituo darbu įsijungia į tam tikrą profesiją. Jis gauna tam tikrą atlyginimą už savo veikalus, nes jie yra tam tikros kultūrinės vertybės, kuriomis kiekvienas gali pasinaudoti. Tas pat yra su menininko ir visuomenininko veikimu. Visų šitų žymių nerandame dvasininko veikime. Dvasininko darbas negali susikristalizuoti amatu ar profesija, nes tai būtų paties šito darbo esmės išdavimas. Niekas taip nepurto religinės žmogaus sąmonės, kaip amatininkiškas arba profesiškas religinis veikimas. Iš kitos pusės, iš religinio veikimo kilusios gėrybės yra tokios, kad jos negali būti nei perkamos, nei parduodamos, jei nenorime legalizuoti simonijos nuodėmės. Jos yra tokios, kad ekonomine verte ne tik negali būti matuojamos, bet *iš viso jos negali būti siejamos su pinigais ar su kitais materialiniais daiktais.* Nei pamokslas, nei Mišios, nei bet kuris sakramentas ar palaiminimas bei pašventinimas negali būti atlyginamas tokia prasme, kokia yra atlyginamas mokslinio veikalo parašymas, portreto nupiešimas ar vadovavimas kokiai nors organizacijai. Niekas negali pasakyti, kad religiniu savo veikimu jis uždirbo tiek ir tiek. Šitas posakis, jeigu jis būtų imamas tikra savo prasme, būtų tiktai gryna blasfemija, daugiau nieko.

Visa tai rodo, kad *bažnytiniai turtai kyla ne iš darbo.* Religinis veikimas jų negamina, ir už šitą veikimą negali būti užmokama. *Bažnytiniai turtai yra aukojimo padarai.* Jis iš esmės yra *aukos pobūdžio.* Kadangi mūsų laikais religinis veikimas reikalauja daug laiko ir energijos, nepalikdamas dvasininkams josios kitokiems darbams, tai yra visai natūralu, kad tikintieji duoda tam tikras aukas, kuriomis religijos atstovai gali išsilaikyti. Bet niekados nereikia užmiršti, kad *visoks dvasininkams teikiamas užmokestis — ar jis bus viešas, ar privatinis — yra auka, ne uždarbis ar alga.* Todėl kai kuriose valstybėse esamas dvasininkų suskirstymas etatais ir kategorijomis ir jų traktavimas kaip visų kitų valdininkų yra tikrumoje dvasininkų

pažeminimas. Jeigu tikintieji ir patys dvasininkai šito pažeminimo nejaučia, tai tik dėl to, kad aukinis jų pragyvenimo charakteris mūsų sąmonėje yra labai nublukęs ir nusitrynęs. Dvasininkas turi teisę pragyventi iš altoriaus. Bet jis neturi jokios teisės reikalauti už savo religinius veiksmus *užmokesčio* ar *algos*. Jis pragyvena iš aukos, *esmingai iš aukos*. Religiniu savo veikimu jis nieko neuždirba ir nieko nepelno. Štai kodėl šv. Paulius nors ir žinojo, kad gali valgyti iš altoriaus, vis dėlto dirbo visai kitokį darbą, gamindamas palapinėms medžiagą, kad tuo būdu pelnytų sau pragyvenimą ir kad religinis jo apaštalavimas nebūtų siejamas su materialiniais jo reikalais. Šiandien bažnytinis gyvenimas yra išsivystęs kita linkme. Dvasininkai šiandien neuždarbiauja šalia religinio veikimo. Bet tai dar nereiškia, kad tai, ką jie gauna iš tikinčiųjų, būtų *uždarbis*, tik kitokia forma. Tai yra *auka*, nes altoriui gali būti tik aukojama, ne parduodama. Bažnytiniai turtai ir Bažnyčios atstovų pragyvenimas kyla iš aukos, ir aukos charakterio jis niekados nenustoja.

Aukos charakteris bažnytiniams turtams įspaudžia visai kitokių žymių negu tiems daiktams, kurie kyla iš darbo. Iš aukos gyvenąs žmogus su surinktomis materialinėmis gėrybėmis turi elgtis visai kitaip negu tas, kuris savo darbu yra jas uždirbęs arba pagaminęs. *Paaukotos gėrybės visados yra bendruomeninio pobūdžio.* Jeigu apskritai nuosavybė yra bendruomeninio pobūdžio, tai šitas pobūdis pasidaro dar ryškesnis ten, kur nuosavybė kyla iš aukos. Tikintysis, kuris duoda auką, tikrumoje ją duoda ne tam ar kitam asmeniui, bet *Bažnyčiai.* Jis ją duoda dvasininkui kaip *dvasininkui*, vadinasi, kaip Bažnyčios atstovui, už religinius jo patarnavimus. Tikinčiųjų aukos anaiptol nėra skiriamos dvasininkams *kaip privatiniams asmenims.* Jos yra duodamos *bažnytinei bendruomenei per dvasininką,* ir dvasininkas turi teisės jomis naudotis *kaip dvasininkas* ir tik tol, kol jis yra dvasininkas ir kol jis vykdo religinius veiksmus. Socialinis bažnytinių turtų kaip aukų pobūdis neleidžia juos naudoti taip, tarsi jie būtų uždirbti asmeninėmis pastangomis.

Bažnytiniai turtai, gauti už religinius patarnavimus, *turėjimo* atžvilgiu yra aiški *Bažnyčios* nuosavybė, nes jie

Bažnyčiai yra duoti. Visa tai, ką dvasininkai gauna už Mišias, už pastoracinį veikimą, už kai kuriuos sakramentus, yra tikrumoje *ne jų* nuosavybė, bet Bažnyčios kaip tokios, kaip visų tikinčiųjų bendruomenės [12]. *Naudojimo* atžvilgiu šitie turtai priklauso atskiriems dvasininkams, bet tik tiek, kiek jiems yra reikalinga. Surinktų už religinius patarnavimus turtų nė vienas dvasininkas negali vadinti savais ir naudoti taip, kaip jam patinka. *Visų pirma šitų turtų jis negali naudoti asmeniniams savo pomėgiams, kurie su dvasininko veikimu neturi nieko bendra.* Tikintieji savo aukų neskiria prabangai, neskiria gėrimams, kortoms, automobiliams ir pasilinksminimams. Jeigu dvasininkas nori visa tai turėti arba daryti, jis turi šiems reikalams užsidirbti pinigų iš kur kitur ir kitokiu savo veikimu, *ne religiniu.* Eikvoti tokiems dalykams tikinčiųjų už religinius patarnavimus suneštas aukas yra nusikaltimas bažnytinei bendruomenei ir savam pašaukimui. Toliau, *dvasininkas už religinius patarnavimus surinktų turtų negali niekam perleisti paveldėjimo ar pardavimo keliu.* Jis nėra tikrasis jų savininkas. Jis yra tik jų naudotojas. Jie yra duoti jam *kaip dvasininkui,* ir iš bažnytinės bendruomenės jie išeiti negali. Mirus dvasininkui, už religinį veikimą surinkti jo turtai turi palikti Bažnyčiai, ne giminėms ar paveldėtojams. Dvasininkas testamentu savo nuožiūra gali disponuoti tik tokį turtą, kurį jis uždirbo ne religiniu (moksliniu, meniniu ar kuriuo kitokiu) veikimu. Galop *dvasininkas iš žmonių aukų savo asmeniui gali naudoti tik tiek, kiek jam tikrai yra reikalinga.* Reikalo principas čia turi būti realizuotas visu griežtumu. Pelnyti ir pralobti iš aukų yra krikščioniškosios dvasios pažeminimas ir iškreipimas. Jeigu apskritai perteklius krikščioniškojoje socialinėje santvarkoje yra nepakenčiamas, tai dar labiau jis yra nepakenčiamas bažnytinėje bendruomenėje, kuri minta aukomis. Visa tai, kas atlieka nuo dvasininko pragyvenimo, turi būti grąžinta patiems tikintiesiems pašalpų, paramos, gerų darbų ar kuriuo kitu pavidalu. Iš bažnytinių beneficijų gaunamas pajamas ir aukas už religinius patarnavi-

[12] Bažnyčios kanonai šiandien leidžia dvasininkams vad. „iura stolae" laikyti nuosavybę, kas rodo, kad Ji gali ir neleisti, vadinasi, kad tikrąja šitų gėrybių savininke Bažnyčia laiko pati save.

mus dėti einamojon sąskaiton yra toli gražu nekrikščioniška, ypač dabartiniu metu, kada kultūrinės ir religinės funkcijos bažnytinėje bendruomenėje yra labai skurdžios. Bažnytinis turtas neturi būti sustingęs. Jis turi cirkuliuoti bažnytinėje bendruomenėje labai greitu tempu ir gaivinti visa, kas materialinės pagalbos yra reikalinga. Kapitalistinis pelno ir pertekliaus principas čia turi būti išrautas su visomis savo šaknimis.

b. Dvasininkų pragyvenimo suorganizavimas

Tie laikai, kada dvasininkai uždarbiavo šalia religinio savo veikimo kaip šv. Paulius, yra negrįžtamai praėję. Gal net yra tikslingiau ir geriau, jei dvasininkai neįsitraukia į profaninį veikimą, iš kurio jie pragyventų ir kuris jiems atimtų daug laiko ir energijos, reikalingos pastoraciniam darbui. Tarnavimas altoriui turi patikrinti dvasininkams pragyvenimą. Uždarbis čia yra per daug profaninis dalykas, kad jis galėtų būti siejamas su dvasininkų gyvenimu. Štai kodėl kanonų teisė draudžia dvasininkams verstis prekyba (can. 142), medicina (can. 139, § 2), advokatūra (can. 139, § 3) ir kitais įvairiais amatais arba profesijomis, kurios paprastai yra jungiamos su pasauliniu gyvenimu. *Tarnavimas altoriui turi užimti visą dvasininko laiką ir apimti visą jo gyvenimą.* Iš jo jis tad turi teisę gyventi ir aprūpinti savo reikalus. Dvasininkų pragyvenimas iš tikinčiųjų aukų šiandien yra tapęs visuotiniu dėsniu, ir vargiai kada nors jis bus pakeistas.

Vis dėlto šiandieninė dvasininkų pragyvenimo sistema yra, iš vienos pusės, labai pasenusi, iš kitos — turinti daug ydų. Mūsų dienomis dvasininkai savo pragyvenimu rūpinasi *patys.* Jiems yra leista reikalauti aukos už tam tikrus religinius patarnavimus, kaip Mišios, laidotuvės, jungtuvės, krikštas, kai kur net išpažintis. Kasmetinė parapijos vizitacija taip pat yra sujungta su aukų rinkimu. Šitos praktikos pagrinde glūdi *individualinio apsirūpinimo idėja.* Kiekvienas dvasininkas čia turi apsirūpinti *pats.* Ir juo labiau jis sugeba savo reikalus tvarkyti, juo gyvena geresnėje parapijoje, tuo aukos gausiau plaukia ir tuo geriau jis pragyvena. Senaisiais laikais, kada religinis

gyvenimas nebuvo tiek koncentruotas, kada net patys religiniai patarnavimai buvo rečiau daromi, šitokia pragyvenimo sistema gal ir buvo gera. Bet dabar, kai dvasininkas nuolatos turi būti kontakte su žmonėmis, kai žmones jis turi traukte traukti bažnyčion ir jiems siūlytis su savo religiniais patarnavimais, nuolatinis ėmimas ir net reikalavimas aukų darosi netikęs ir kenksmingas.

Dvi pagrindinės ydos žymu dabartinėje dvasininkų pragyvenimo sistemoje. Pirmoje eilėje *religiniai veiksmai čia per arti yra susieti su materialinio atlyginimo sąvoka.* Patys kasdieniniai posakiai ir terminai, kaip „užpirkti Mišias", „užmokėti už jungtuves, už laidotuves, už krikštą", parodo, kad aukos charakteris čia yra nusitrynęs. Nors tikintieji teoretiškai ir žino, kad Mišių negalima nusipirkti, kad už sakramentus negalima užmokėti, bet nuolatinis šitų veiksmų jungimas su piniginiais kiekiais savaime žadina mintį, kuri religinius dalykus suprofanina ir net išniekina. Tai įvyksta tuo labiau, kad nuo piniginio kiekio dažnai priklauso religinių patarnavimų gausumas ir jų iškilmingumas. Mes žinome, kad jungtuvės Mišių metu „kaštuoja" brangiau negu tik paprastas sutuokimas. Tuo tarpu tik Mišių metu įvykstančios jungtuvės turi savo specialius laiminimus ir specialias maldas. Vadinasi, kas neįstengia brangiau sumokėti, tam šitos maldos ir šitie laiminimai pasidaro neprieinami. Mes taip pat žinome, kad laidotuvių apeigos yra ankštai susietos su „atlyginimu". Laidotuvės su dvejomis Mišiomis, su egzekvijomis ir palydėjimu į kapus kaštuoja žymiai brangiau negu tos, kai kunigas tik atlaiko skaitytąsias Mišias. Arba „užpirkti" Mišias kuria nors specialia prašančiojo intencija galima tik tada, kai duodama tam tikra auka (stipendium missae). Kas šitos aukos duoti neišgali, kas yra tiek neturtingas, kad neįstengia „Mišių užpirkti", tas gali tik netiesioginiu būdu dalyvauti laikomose Mišiose kitų intencijomis. Be abejo, mes nežinome, kaip visa tai tvarko Dievas. Reikia manyti, kad Jis viską daro tobulai ir tikslingai. Vis dėlto ir žmonių sistema religinėje srityje galėtų būti kiek tobulesnė ir ideališkesnė. Ankštas religinių patarnavimų siejimas su nuolatiniu atlyginimu, su pinigu ar su kitomis materialinėmis gėrybėmis pažemina pačią religiją ir jai pelno neužtarnau-

tų priekaištų. Aukštoje kultūroje religija turėtų būti išlaisvinta nuo tokių ją žeminančių dalykų.

Antra yda, kuri liečia jau ne pačius religinius veiksmus, bet dvasininką, yra *nuolatinis dabartinis dvasininkų „elgetavimas" ir rūpinimasis pragyvenimo reikalais.* Kai dvasininkas nežino, koks bus jo pragyvenimo kiekis, jis yra priverstas prašinėti aukų kiekvieną kartą ir kiekviena proga. Todėl labai didelis dabartinių religinių patarnavimų skaičius yra susietas su pinigais, ir dvasininkas yra priverstas jų reikalauti, nes jis nežino, ar vėliau jam pasiseks surinkti tiek, kiek reikalauja jo darbas ir jo asmuo. Šitoks nuolatinis prašinėjimas ir reikalavimas yra nemalonus ir pačiam dvasininkui, ir tikintiesiems. Santykiai tarp ganytojo ir parapijiečių tokioje santvarkoje niekados negali būti giliai nuoširdūs, nes čia labai dažnai įsiterpia pinigas, kuris griauna pasitikėjimą, meilę ir prisirišimą. Pastoracinė praktika aiškiai parodo, kiek nepasitenkinimo ir net pasipiktinimo kyla iš dabartinio nuolatinio dvasininkų „elgetavimo". Dažnai čia yra kalta stoka takto. Bet kalčiausia yra pati sistema, kuri atidaro duris visokiems netikėtinumams, piktnaudojimui ir savimeilei.

Iš kitos pusės, *dabartinė sistema dvasininkus labai dažnai pastato į keblų padėjimą.* Parapijos ne visos yra lygiai turtingos ir todėl ne visos gali lygiai aukoti. Tuo tarpu kunigų reikalai yra maždaug visų vienodi. Gyvendami nelygaus turtingumo parapijose, kunigai ir patys yra nelygiai pasiturį ir nelygiai aprūpiną savo reikalus. Vieni iš jų gyvena prabangoj, kiti — net skurde. Toks nelygumas bažnytinėje bendruomenėje neturėtų būti toleruojamas. Kiekvienas dvasininkas turi teisės gauti tokį pragyvenimo kiekį, kurio užtektų jo fiziniams ir dvasiniams reikalams. Iš kitos pusės, nė vienas dvasininkas, kaip jau buvo minėta, neturi teisės pralobti iš žmonių aukų. Dabartinė dvasininkų pragyvenimo sistema, leidžianti bažnytinėje bendruomenėje perteklių ir skurdą, serga tomis pačiomis ligomis, kaip ir visa mūsų socialinė santvarka. Ji tad turi būti pakeista.

Kalbant apie naujos dvasininkų pragyvenimo sistemos principus, visų pirma reikia iškelti aikštėn *bendruomeninio apsirūpinimo idėją.* Šiuo metu savo pragyvenimu rū-

pinasi kiekvienas dvasininkas skyrium. Naujojoje sistemoje dvasininkų pragyvenimu turėtų rūpintis *bendruomenė*. Dvasininkai turėtų būti visiškai atsieti nuo pragyvenimo reikalų. Apaštalavimas yra toks kilnus uždavinys, kad jis neturėtų būti temdomas bet kokių materialinių gėrybių. *Dvasininkų pragyvenimo šaltinis turėtų būti koncentruotas tam tikrose vietose, o ne išbarstytas atskirose parapijose, kaip yra dabar. Dvasininkų pragyvenimas turėtų būti maždaug suvienodintas, panaikinant ir perteklių, ir skurdą. Galop bet kokie religiniai patarnavimai turėtų būti atskirti nuo atlyginimo.* Aukos bažnyčios tarnams išlaikyti turėtų būti nejungiamos su religiniais veiksmais.

Praktiškai šitų principų realizavimas galėtų eiti kad ir tokiu keliu, nors jis ir nėra vienintelis. *Kunigų pragyvenimo šaltinis turėtų būti vyskupijos iždas.* Parapijose organizuoti tokius iždus būtų negalima, nes ne visos parapijos yra vienodo turtingumo ir ne visos pajėgs surinkti reikalingą lėšų kiekį. Tuo tarpu vyskupijos, būdamos didesnės apimties, jau yra žymiai vienodesnės, nors visiško lygumo ir čia nėra. Parapijose būtų tik savotiški komitetai, kurių uždavinys būtų surinkti iš tikinčiųjų aukas ir jas pasiųsti vyskupijos iždui. Šitas komitetas būtų sudarytas pačių tikinčiųjų, kunigai jame visiškai nedalyvautų. Jie galėtų būti tiktai patarėjai, bet jokiu būdu ne pirmininkai ar vykdytojai. Tikintieji patys skirtų komitetan jiems patikimus žmones, juos kontroliuotų ir prižiūrėtų. Komitetas metų pradžioje arba jų eigoje paimtų iš kiekvieno tikinčiojo tam tikrą auką pagal jo turtingumą, išduotų tam tikrą pažymėjimą, kuris jam duotų teisės gauti visus jam reikalingus religinius patarnavimus be jokių specialinių mokesčių ar aukų. Surinktos komiteto aukos būtų siunčiamos vyskupijos iždan, iš kurio būtų mokamas tam tikras kiekis kunigų pragyvenimui. *Šitas kiekis būtų vienodas pagal kunigų einamas pareigas ir dirbamus darbus.* Be abejo, ir šitokia sistema turi trūkumų. Bet ji 1) atpalaiduotų religinius veiksmus nuo per ankšto susijimo su atlyginimo sąvoka, 2) išlaisvintų dvasininkus nuo rūpinimosi savu pragyvenimu ir nuo nuolatinio „elgetavimo", 3) religinius patarnavimus padarytų prieinamus visus visiems, 4) kunigų pragyvenimo kiekį maždaug sulygintų ir

pritaikytų prie gyvenamų sąlygų bei prie dirbamo darbo. Tuomet išnyktų tasai nepasitenkinimas, kuris lydi dvasininkus dėl jų reikalavimo nuolatos aukoti. Parapijos komitetas spręstų, *kas* gali duoti ir *kiek* gali. Kunigai čia visiškai nesikištų. Santykiai tarp tikinčiųjų ir ganytojo galėtų todėl būti daug švelnesni ir gilesni negu yra dabar, kada nuolatinis piniginis reikalas drumsčia ir vieną, ir antrą pusę. Pati pastoracinė praktika ir pats mūsų religijos garbingumas reikalauja, kad dabartine netikusia dvasininkų pragyvenimo sistema nusikratytume.

c. Pertekliaus sutelkimas ir paskirstymas parapijoje

Bažnytinės bendruomenės celė yra *parapija.* Ji yra toji pagrindinė mistinio Kristaus Kūno ląstelė, kurioje religinis gyvenimas prasideda, kurioje jis vyksta, kuri šitą gyvenimą palaiko ir gaivina. *Todėl kiekvienas katalikiškasis veikimas turi atsiremti ne į kuriuos kitus bendruomeninius junginius, bet į parapiją.* Jeigu šiandien katalikiškoji akcija *praktiškai* daugiau remiasi mechaninio pobūdžio organizacijomis, kurios daugumoje yra profaninės, tai tik dėl to, kad Katalikiškoji Akcija savo atsiradime susidūrė pirmoje eilėje su šitomis organizacijomis ir kad parapijos, kaip bendruomenės, gyvenimas mechanistiniame mūsų amžiuje buvo nusilpęs. Vis dėlto turi ateiti laikas, kada parapija vėl atgaus savo vietą katalikų gyvenime ir kada visas katalikiškasis veikimas bus sukoncentruotas parapijos bendruomenėje.

Jeigu parapija yra pagrindinė celė apskritai viso katalikų gyvenimo ir veikimo, tai dar labiau ji yra tokia *socialiniu atžvilgiu.* Jau nuo pat Krikščionybės pradžios tikinčiųjų bendruomenės vykdė tam tikras socialines funkcijas. Šitos funkcijos neišnyko nė šiandien. Tik mūsų laikais jos yra daugiau privatinio pobūdžio. Parapija *kaip tokia* jose dalyvauja daugiau netiesioginiu būdu. Bet norint, kad katalikų gyvenime būtų realizuoti socialiniai principai, yra būtina grąžinti parapijos bendruomenei pirmykštes socialines funkcijas, padaryti parapiją socialinio katalikų gyvenimo centru, sutelkti parapijos bendruomenėje visas katalikų socialines jėgas ir gėrybes, parapijos

vardu šitas gėrybes skirstyti ir dalinti. *Parapija turi būti socialinio katalikų veikimo vienetas su savo funkcijomis, uždaviniais ir pareigomis.*

Pirmoji socialinė parapijos funkcija yra *pagyvinti ir pagreitinti ekonominių gėrybių cirkuliaciją katalikų tarpe.* Šiandien beveik visame pasaulyje skundžiamasi, kad katalikai kultūrinių uždavinių tinkamai vykdyti neįstengia dėl to, kad jiems stinga ekonominio pagrindo. Spauda, mokyklos, mokslinės ar meninės institucijos reikalauja lėšų, kurių, sakoma, katalikams stinga. Todėl beveik visur, išskyrus vieną kitą turtingesnį kraštą, katalikų kultūrinis pajėgumas nusilpęs. Bet taip yra ne dėl to, kad katalikai lėšų iš tikro neturėtų, bet dėl to, kad šitos lėšos yra labai *nejudrios,* kad jos yra sustingusios ir kad jų panaudojimas katalikų reikalams yra labai sunkus. Mūsų krašte, pavyzdžiui, kultūrinės katalikų funkcijos yra tiesiog apverktinos. Visi skundžiasi lėšų stoka. Tuo tarpu esant gerai valiai ir pagreitinus ekonominių gėrybių cirkuliaciją, šitų lėšų atsirastų nemaža, ir mes galėtume padaryti didelių dalykų. Pertvarkant tad socialinį *pačių katalikų* gyvenimą, būtinai reikia taip jį pakreipti, kad parapijose esančios ekonominės gėrybės negulėtų atskirų asmenų žinioje ir malonėje, bet kad jos būtų įtrauktos į socialinio katalikų gyvenimo tarnybą, kad jos gyvai cirkuliuotų parapijos bendruomenėje ir padėtų visur ten, kur esama reikalo.

Ekonominių gėrybių cirkuliacija yra galima tik tada, kai atliekamos lėšos nėra kraunamos vienoje vietoje, bet kai jos tampa visos bendruomenės nuosavybe *naudojimo atžvilgiu.* Todėl antroji pagrindinė socialinė parapijos funkcija yra *neleisti susikrauti pertekliui katalikų gyvenime.* Jeigu perteklius apskritai negali būti socialinėje santvarkoje pakenčiamas, tai dar labiau jis negali būti pakenčiamas religinėje katalikų bendruomenėje. Tik krikščioniškosios dvasios pamiršimas gali pateisinti tokį faktą, kad toje pačioje parapijoje esama tokių, kurie svaido pinigus be protingo tikslo, ir tokių, kurie dėvi skarmalais ir minta trupiniais. O juk abu šitie žmonės yra to paties Kristaus Kūno nariai ir tos pačios religinės celės atstovai. Argi tad galima toleruoti tokias skirtybes? Parapijoje

tokio nelygumo neturėtų būti. *Parapija turi būti socialinio savo narių gyvenimo reguliuotoja.* Ji turi neturto principą įgyvendinti savo nariuose. Ji turi neleisti susikrauti pertekliui ir visas atliekamas ekonomines gėrybes pervesti į socialinių savo funkcijų tarnybą. Be abejo, parapija neturi fizinės jėgos, kad galėtų prievarta išreikalauti tai, kas pragyvenimui nereikalinga. Bet parapija yra didelė *moralinė galybė,* kuri savo dvasia gali priversti neklusniuosius. Reikia tik atgaivinti ir žmonėms įskiepyti pirmųjų amžių pažiūras į perteklių. Kai žmonės nuo pat mažens bus išmokyti į perteklių žiūrėti *kaip į svetimą turtą,* kai kiekvienas atliekamas centas bus nešamas į parapijos iždą, tuomet nebus sunku sudrausti ir tuos, kurie, norėdami būti katalikais, vis dėlto stengtųsi perteklių pasilaikyti *sau.*

Pagrindinė parapijos iždo atrama būtų katalikų įgyjamas perteklius. Šitame iždе turėtų būti koncentruojama visa, kas atlieka nuo katalikų pragyvenimo. *Niekas parapijoje neturėtų būti turtingas.* Šitam iždui priklausytų taip pat bažnytinės žemės, kurios iš kunigų naudojimosi turėtų būti paimtos. Šiandieninis klebonijų aprūpinimas žeme pastoracijos atžvilgiu yra klaidingas žingsnis, kuris turėtų būti kuo greičiausiai atitaisytas. Jeigu kunigas pragyvena ir savo reikalus aprūpina iš esamos žemės, tuomet jis neturi teisės imti mokesčio už religinius patarnavimus. Parapija jam yra skyrusi tam tikrą beneficiją žemės pavidalu tam, kad jis tikintiesiems patarnautų. Gauti pragyvenimą iš žemės ir dar imti tam tikras sumas už patarnavimus yra neleistina, nes tai sudaro *du* pragyvenimo šaltinius, kas normalioje, o ypač katalikiškoje, socialinėje santvarkoje yra nepakenčiama. Jeigu kunigas iš žemės nepragyvena, tuomet ji jam yra nereikalinga, nes ji reikalauja daug energijos, kurią kunigas turi skirti tikinčiųjų reikalams, o ne ūkininkavimui. Bažnytinės žemės yra parapijų, ir todėl parapijos turi jas naudoti socialinėms savo funkcijoms. Bažnytinių žemių susocialinimu būtų baigtas pertekliaus sutelkimas parapijos bendruomenėje.

Pertekliaus *paskirstymas* yra lengvesnis dalykas. Parapijos tam tikri organai, apie kuriuos kalbėsime vėliau, turėtų žiūrėti, kad bažnytinėje katalikų bendruomenėje nebūtų nė vieno, kuris skurstų be savo kaltės. *Parapijoje nė*

vienas negali būti turtingas ir nė vienas negali būti skurdžius. Todėl senelių, ligonių, našlaičių, bedarbių šelpimas, organizavimas tokių institucijų, kuriose galėtų žmonės gauti darbo, steigimas mokyklų, ligoninių ir prieglaudų būtų parapijos konkretūs darbai socialinėje srityje. *Parapija turi aprūpinti savo neturtinguosius.* Tai yra krikščioniškoji josios pareiga. Tiesa, visi šitie darbai šiandien jau yra pradėti dirbti. Bet visi jie palikti *privatinei* iniciatyvai ir *atskirų* žmonių gailestingumui. Parapija, *kaip bendruomenė,* juose nedalyvauja, retai net žino, kas yra daroma; ji nesijaučia už juos atsakinga ir juos palaikanti. Todėl visi jie neina tokiu tempu ir tokiu kiekiu, kokiu turėtų eiti ir koks yra reikalingas. Visiems jiems stinga ekonominio pagrindo. Šitas blogybes pašalinti bus galima tik tada, kai, iš vienos pusės, bus visa parapija, kaip bendruomenė, įtraukta į socialinių savo funkcijų vykdymą, iš kitos — kada parapijos nariai šitoms funkcijoms numes ne trupinius, bet atiduos visa, kas jiems atlieka nuo pragyvenimo. *Parapijos, kaip bendruomenės, įtraukimas į socialinį veikimą ir pertekliaus sutelkimas į parapijos iždą yra du pagrindiniai uždaviniai, kurie turi būti įvykdyti socialiniame katalikų gyvenime.*

d. Socialinio Bažnyčios veikimo organas

Kalbėdami apie Caritas idėjos persvarą katalikų gyvenime, esame sakę, kad meilė gali tapti socialinės santvarkos principu tik tada, kai ji bus iškelta iš grynai subjektyvios sferos, kai ji bus objektyvuota ir suorganizuota, kai ji bus kontroliuojama ir kai josios pareigų neatlikimas bus griežtai žiūrimas. Šitoks reikalavimas savaime suponuoja tam tikras *bažnytines institucijas* ir tam tikrus *bažnytinius organus,* kurie Caritas darbais specialiai rūpintųsi ir Caritas pareigų atlikimą prižiūrėtų. Krikščioniškojoje socialinėje santvarkoje, kuri turi prasidėti nuo parapijos bendruomenės, Caritas darbai turi būti suorganizuoti Bažnyčios priežiūroje ir vadovybėje, kuri sektų kiekvieną parapijos narį, jo veiksmus šiuo atžvilgiu kontroliuotų ir atitinkamai kvalifikuotų. Savaime aišku, kad nė vienas iš dabar esančių bažnytinių organų šiam darbui

netinka jau tik dėl to, kad kiekvienas iš jų turi savas specialias funkcijas. *Socialiniam veikimui reikia specialaus naujo arba, geriau, atnaujinto organo, kurį mes vadiname SOCIALINIU DIAKONATU.* Diakonato institucija kaip tik ir yra atsiradusi socialiniam karitatyviniam reikalui. Kai apaštalai nenorėjo būti dėl Caritas darbų atitraukiami nuo Evangelijos skelbimo, jie paliepė tikinčiųjų bendruomenei išrinkti iš savo tarpo keletą vyrų, kuriuos ir pašventė diakonais socialiniams darbams. Šiandien diakonatas yra netekęs pirmykštės savo prasmės ir reikšmės. Jis yra lyg ir įžanga į kunigystę. Bet tai dar nereiškia, kad Bažnyčioje negalėtų būti atgaivintas pirmykštis socialinis diakonatas. Apie tokį bažnytinį organą yra svajojęs ir Leonas XIII.

Socialinio diakonato atgaivinimas šiandien Bažnyčiai yra reikalingas jau tik dėl to, kad karitatyvinė josios funkcija pasidarytų vėl efektyvi, kaip buvo pirmaisiais amžiais. Aukščiau esame citavę Mayerio žodžius, kuriais jis pasako, kad Caritas yra tokia pat Bažnyčios funkcija, kaip mokymas ir sakramentų teikimas. Deja, turime pripažinti, kad praktikoje šiandien karitatyvinė Bažnyčios funkcija yra žymiai atsilikusi nuo mokomosios ar sakramentinės funkcijos. Caritas funkcija šiandien didele dalimi yra vykdoma privatinių asmenų savo vardu ir savo atsakingumu. Net ir Bažnyčios atstovai karitatyviniuose žygiuose dalyvauja ne tiek kaip Bažnyčios įgaliotiniai, kiek kaip privatūs asmenys. Karitatyviniai darbai šiuo metu yra ištrūkę iš viešosios bažnytinės globos, iš viešosios bažnytinės kontrolės. Karitatyvinė Bažnyčios funkcija pasidarė daugiau teorinė ir istorinė negu praktinė ir aktuali. Tai nėra normalus padėjimas, nes tuo būdu Bažnyčiai yra atimama viena iš gražiausių josios veikimo sričių. Jeigu Bažnyčia nori turėti reikšmės socialiniam gyvenimui ir jeigu nori efektyviai prisidėti prie socialinės problemos išsprendimo, ji turi vėl eiti į karitatyvinę sritį ne privatiniu, bet *viešu būdu.* Ji turi atgaivinti karitatyvinę savo funkciją, padadaryti ją efektyvią ir vaisingą. Tik tokiu būdu Bažnyčios veikimas bus išvystytas visu platumu ir gilumu. Tik tokiu būdu plačios masės pajaus realią Bažnyčios paramą ir pagalbą.

Bet karitatyvinei funkcijai atgaivinti kaip tik ir reikia

specialaus organo, arba socialinio diakonato. Pavesti šį darbą kunigams šiuo metu nėra galima jau tik dėl to, kad mokymo, valdymo ir pašventimo funkcijos dabar yra tokios plačios ir tokios sykiu painios, kad kunigams nebelieka nei laiko, nei jėgų atsidėti dar ketvirtai karitatyvinei funkcijai, kuri savo apimtimi yra be galo plati. Šalia kunigų, jų priežiūroje ir vadovybėje turi karitatyvinėn sritin įeiti nauji žmonės, tinkamai parengti ir išmokyti. Bažnyčioje turi būti atnaujinta pirmųjų amžių diakonų ir diakonių institucija ir jai pavesta socialinė bažnytinės bendruomenės sritis.

Žmonės socialiniam diakonatui galėtų būti parengti tam tikrose katalikų steigiamose *socialinėse mokyklose,* kuriose jie susipažintų su socialinio gyvenimo principais, su ekonominėmis bei socialinėmis teorijomis ir įgytų reikalingo praktinio pasiruošimo karitatyviniam darbui. Tai būtų savotiškos „socialinės seminarijos", kuriose būsimieji Caritas veikėjai būtų ne tik mokslinami, bet ir auklėjami. Socialinis diakonatas būtų oficiali Bažnyčios institucija. Todėl josios nariai turėtų būti ne tik mokyti, bet ir *dori žmonės.* Dorumas yra sujungtas jau ir su pirmykščio diakono institucija. *Caritas yra bažnytinė sakralinė funkcija. Ji todėl turi būti vykdoma gryna širdimi ir švariomis rankomis.*

Taip paruoštiems žmonėms būtų pavesta tvarkyti socialinis parapijų gyvenimas. Jie vykdytų pertekliaus rinkimą ir skirstymą, jie kontroliuotų socialinį parapijos narių gyvenimą ir jų socialines pareigas, jie rūpintųsi parapijos neturtingaisiais ir nelaimingaisiais, jie tarnautų ligoninėse, prieglaudose ir šiaip įvairiose parapijos institucijose. Socialinė sritis yra labai plati, todėl darbo čia būtų pakankamai.

Pabaiga

ARTIMESNIOJO VEIKIMO PROGRAMA

Socialiniai katalikiškieji principai savo visumoje gali būti realizuoti tiktai tolimoje laiko perspektyvoje. Jiems suprasti, pagal juos perauklėti žmonių širdis reikia ilgų metų. Tik tada, kai jie bus įėję į protų ir širdžių gelmes, kai pagal juos žmonės mąstys ir gyvens privatiškai, tik tada jie objektyvuosis visuomeninėje santvarkoje. Bet tai yra tolimas uždavinys.

Šiuo tarpu mums rūpi, ką mes turime daryti artimesniu laiku. Kaip turi reikštis mūsų veikimas, kad jis būtų kelias katalikiškiems socialiniams principams įsikūnyti? Kitaip sakant, kokia turi būti artimesniojo mūsų veikimo programa? Apie tokią programą reikia kalbėti, nes kitaip tik grynas principų svarstymas visados pasiliks akademinėje plotmėje. Jeigu sykį principai yra iškelti ir jeigu jie yra pripažinti teisingais, belieka juos vykdyti. Tiesa, šitas vykdymas gali prasidėti siauru mastu, tiktai privatiškai. Tai yra kiekvieno didžio uždavinio pradžia. Tik iš garstyčių grūdelio išauga pasaulinės reikšmės medis. Todėl mes ir klausiame, kas reikia katalikams šiuo metu daryti, kad socialinis jų gyvenimas būtų priartintas prie to idealo, kurį rodo socialiniai Katalikybės principai?

Pirmas dalykas, kuris šiuo metu turi būti padarytas privatinėmis pastangomis, yra *nupūsti dulkes nuo socialinės katalikų pasaulėžiūros*. Šitoji pasaulėžiūra, Krikščionybės pažiūros į darbą, į nuosavybę, į turtą yra tokios, kad jos visiškai patenkina socialinius dabarties reikalavimus. Bet visos jos yra apneštos storu dulkių sluoksniu. Reikia tad šitas dulkes nupūsti, reikia grąžinti pirmykštėms Krikščionybės socialinėms teorijoms gyvenimiškumą,

reikia jas prikelti naujam gyvenimui. Kristaus dvasia, kuri kalbėjo iš šv. Ambraziejaus, iš Bazilijaus Didžiojo, iš Klemenso Aleksandriečio raštų, turi prabilti ir dabar dvidešimtojo amžiaus kalba.

Antras dalykas, kuris turi būti pradėtas organizuoti, yra *praktinis socialinių Katalikybės principų vykdymas.* Teorinis šitų principų nušvietimas ir atgaivinimas turi eiti sykiu su jų realizavimu praktikoje. Be abejo, plačiu mastu šitas realizavimas iš sykio negali būti pradėtas. Socialiniai Katalikybės principai yra tokie, kad jie reikalauja iš esmės perkeisti visą dabartinę socialinę santvarką, kas greitai yra neįmanoma. Vis dėlto čia galima pradėti nuo menkesnių ir lengvai įvykdomų dalykų, kurie turėtų labai daug reikšmės platesnėms reformoms.

Du dalykai, atrodo, siūlytųsi šiuo tarpu: *socialinis katalikų fondas* ir *konkreti parama vargstantiems.* Socialinis katalikų fondas turėtų įnešti daugiau jėgos į visą katalikų praktinį kultūrinį gyvenimą, paremdamas katalikiškąsias institucijas, aprūpindamas kultūrinius darbininkus, juos parengdamas, organizuodamas neturtingųjų pašalpą platesniu ir viešesniu būdu, negu yra daroma dabar. Konkreti parama vargstantiems turėtų būti teikiama žymiai labiau ir žymiai greičiau negu šiuo tarpu. Mūsų dienų karitatyvinis veikimas yra beveik grynai privatinis. Tuo tarpu jis turėtų tapti oficialia bažnytine funkcija. Socialinis fondas sutelktų savyje perteklių, o parama vargstantiems šitą perteklių paskirstytų.

Socialiniam fondui turėtų katalikai atiduoti:

1) *antrąjį atlyginimą.* Nemaža yra tarp katalikų tokių, kurie dirba du darbu arba eina dvi pareigas, už abejas gaudami atlyginimą. Socialiniu ir karitatyviniu atžvilgiu tai yra nesveikas dalykas, nes yra nemaža žmonių, kurie *jokio* atlyginimo negauna, nes neturi *darbo.* Vienas tad atlyginimas kaip tik ir turėtų būti katalikų atiduotas socialiniam fondui. Katalikas, jeigu jis nori būti katalikas ir socialinėje srityje, negali pasilaikyti dviejų atlyginimų, kai tūkstančiai yra pagalbos reikalingų.

2) *nevartojamas brangenybes.* Šitų brangenybių pasitaiko ir pas atskirus asmenis, ir senesnėse bažnyčiose. Tie-

sa, asmenų brangenybės dažnai yra susijusios su atminimais. Bet dažnai jos yra tik sena nevartojama ir nebūtina liekana. Jų vertė kartais yra gana didelė. Jos kaip tik ir galėtų būti atiduotos socialiniam fondui, kuris jas vienokiu ar kitokiu būdu pervestų socialinėn tarnybon. Dar daugiau tokių nevartojamų brangenybių pasitaiko senesnėse bažnyčiose. Nors šios studijos autoriui šiuo atžvilgiu buvo daroma daug priekaištų, bet jis ir šiandien pasilieka įsitikinęs, kad tokių nevartojamų ir nenaudingų brangenybių net ir mūsų bažnyčiose *esama.* Apie jas jis yra kalbėjęs K. V. C. konferencijos paskaitoje, tik apie jas jis kalba ir dabar. Be abejo, mūsų bažnyčios, ypač senesnės, jų turi tik vieną kitą. Bet užsienyje šiuo atžvilgiu yra žymiai geriau. Autoriui yra tekę matyti vad. „Schatzkammer" arba „tresor" didelėse katedrose, kur esamų brangenybių vertė siekia dideles sumas. Ar mūsų laikais geriau yra stebinti šitais turtais žmones, ar perleisti jas socialiniam gyvenimui, tegu sprendžia kiekvienas.

3) *1% nuo pajamų.* Jau atėjo laikas, kada socialinis katalikų patarnavimas turi būti sistemingas, kada duodamos aukos turi būti nuolatinės ir pastovios. Seniau Bažnyčia reikalavo atiduoti josios reikalams dešimtąją dalį. Ar socialinis gyvenimas šiuo metu nėra toks, kad jam neverta būtų atiduoti nė šimtosios dalies? Laisvas katalikų apsidėjimas tam tikrais mokesčiais socialiniam fondui turėtų būti jų sąžinės jautrumo išraiška. 1% nuo gaunamų pajamų neatrodo kad būtų nepakeliama našta. Tuo tarpu iš šitų menkų nuotrupų jau susidarytų labai graži pradžia.

4) *pusę pajamų ne iš darbo.* Pajamos ne iš darbo iš viso neturėtų geroje socialinėje santvarkoje egzistuoti. Katalikai turėtų būti pirmieji, kurie šitų pajamų išsižadėtų. Todėl tegul jie prie to pratinasi. Tegul šiuo tarpu pradžiai jie atiduoda socialiniam fondui bent pusę to, ką jie pelno nedirbdami. Čia įeina procentai, dividendai, rentos ir šiaip įvairios kitos pajamos, kurios nėra uždirbtos. Jos turėtų būti pasidalintos per socialinį fondą su tais, kurie nedirba, nes negali arba negauna dirbti.

5) *10% nuo absoliutinio pertekliaus.* Absoliutiniu pertekliumi mes vadiname, kaip jau buvo anksčiau sakyta,

tas gėrybes, kurios yra nereikalingos ne tik pragyvenimui, bet kurios jau nereikalingos nė pareigoms. Tokio pertekliaus bent dešimtoji dalis turėtų būti atiduota socialiniam fondui. Tai būtų atnaujinimas, bent iš dalies, krikščioniškosios dvasios, kuri lydėjo visus vad. dešimtinių davimo žygius. Absoliutinį perteklių visa krikščioniškoji klasikinė moralė laiko vargšų turtu. Šiuo metu atiduokime mes jiems bent dešimtą šio turto dalį. Tai yra artimiausios programos reikalavimas. Programoje maksimum turėtų būti atiduotas *visas* absoliutinis perteklius, nes jis yra svetimas turtas.

Štai kokie dalykai turėtų sudaryti socialinio fondo pajamas, nekalbant jau apie atskiras ir iš anksto nenumatomas aukas. Čia paminėta tik keletas tokių šaltinių, kurie visiems yra aiškūs, suprantami ir kurie turėtų būti atidaryti. Jeigu katalikai nenorėtų atiduoti antrojo atlyginimo, pragyvendami gerai iš pirmojo, jeigu jie laikytų rūsyje arba seifuose nevartojamas brangenybes, kai aplinkui žmonės neturi žiemai kuro, jeigu jie neduotų vargstantiems nė 1% nuo savo pajamų ir dešimtosios dalies nuo absoliutinio pertekliaus, jeigu jie drįstų pasilaikyti visas pajamas be darbo, jie nusikalstų ir krikščioniškosioms tradicijoms, ir laiko dvasiai, per kurią, pasak kardinolo Faulhaberio, kalba pats Dievas.

Kaip pajamos socialiniam katalikų fondui, taip ir katalikų parama vargstantiems turėtų būti labiau nuolatinė ir žymiai platesnė. Paramą vargstantiems reikia teikti ne tik pinigais arba daiktais. Ją reikia teikti visu tuo, kuo yra galima. *Kiekvienos srities specialistas gali vargstantiems patarnauti savo specialybe, kiekviena įstaiga ar įmonė — savo darbais arba gaminiais.* Čia išskaičiuojami dalykai kaip tik turėtų būti katalikų realizuoti:

1. Katalikiškos knygų leidyklos turėtų duoti bent 5% egzempliorių nuo išleistų vadovėlių, kad neturtingi mokiniai galėtų jais pasinaudoti.

2. Gydytojai katalikai turėtų skirti bent vieną dieną savaitėje apžiūrėti veltui neturtingus ligonius.

3. Katalikai vaistininkai turėtų atiduoti savikaina vaistus tiems, kurie turi nemokamo gydymo receptus.

4. Katalikai advokatai turėtų skirti taip pat bent vieną dieną savaitėje neturtingiems žmonėms duoti veltui patarimų ir jų bylas teismuose ginti taip pat veltui.

5. Kinai ir teatrai turėtų bent sykį į mėnesį surengti veltui po vieną spektaklį neturtingiesiems ir jų vaikams.

6. Katalikų dirbtuvės ir fabrikai turėtų duoti bent 5% savo gaminių neturtingiesiems tiesiog arba per socialinį fondą bei karitatyvines organizacijas.

7. Katalikai pirkliai turėtų skirti bent 5% nuo gryno pelno neturtingųjų reikalams.

Be abejo, autorius tai gerai žino, šitie dalykai nepakeis netikusios socialinės mūsų dienų santvarkos. Bet jie yra naudingi tuo, kad jie parengs šiam pakeitimui psichologinę dirvą. Žinoma, jie yra tik menki darbeliai, palyginus su tomis reformomis, kurių socialinis gyvenimas laukia. Tai yra programa minimum, tai artimiausioji programa, kurioje kiekvienas privatiškai gali dalyvauti. Apie programą maksimum buvo kalbėta nagrinėjant katalikiškuosius socialinius principus. Šitoji programa yra tolimų laikų uždavinys. Ji negali būti realizuota staiga. Mes turime pradėti nuo mažesnių dalykų. Bet mes turime *pradėti*. Mes negalime nieko neveikti pasiteisindami, kad programa maksimum šiuo metu neįgyvendinama. Jeigu negalima įgyvendinti visko, reikia daryti tai, kas galima. Atrodo, kad minėti dalykai — socialinis fondas arba jo atitikmenys, karitatyvinės draugijos,— turėtų gauti tai, kas joms priklauso, kad vargstančiųjų parama būtų pastūmėta žymiai labiau priekin. Jeigu katalikai leidėjai, gydytojai, vaistininkai, advokatai, fabrikantai, kinų savininkai, pirkliai ir visų kitų profesijų atstovai įstengs numesti tik trupinius nuo savo stalų, bet neįstengs patarnauti neturtingiesiems savo specialybe arba savo įmone ir patys laisvai prisidėti prie socialinių reformų, be abejo, šios reformos bus padarytos radikaliu socialinės sistemos pakeitimu. „Jei vieną dieną,— sako H. Simonas,— nusivylusi minia veršis prie jūsų turtui pagrobti, kokio principo jūs šauksitės, kad paleistumėte ugnį iš kulkosvydžių? Teisingumo? Bet juk jūs išmokėte minią eiti neteisybės keliu. Moralės? Bet juk jūs jai davėte instinktų viešpatavimo pavyzdį. Socialinės gerovės? Bet juk jūs mąstote tik apie save. Dvasinių gėry-

bių? Bet juk visa jūsų kultūra yra tuščia ir dekoratyvinė... Gal jūs šauksitės palaikyti tvarką? Bet kokiai tvarkai jūs atstovaujate, jūs, kurie naudojatės savo galia smaguriauti, bet ne tarnauti! Ką tad galop jūs turėsite? Stipresniojo teisę? Galimas daiktas! Bet tuomet, prašau jus, šalin kryžius nuo nedegamų spintų! Šalin religinius ženklus nuo jūsų vėliavų! Ir ką mes, krikščionys, veiksime tarp jūsų sargų? Jūsų žlugimas mums yra visiškai nesvarbus: jis nieko nepakeis iš esmės, nes jūs jau viską esate praradę" [1]. Tai smarkūs žodžiai. Bet reikia gerai apsidairyti, kad jie netiktų ir mums, kad mūsų neryžtingumo pažadintas žlugimas nebūtų įvykęs anksčiau, negu mums atrodo, ir prasiveržusi išviršinė katastrofa kad nebūtų tik kelio nuvalymas naujoms, deja, jau nekatalikiškoms jėgoms.

[1] Les catholiques, la politique et l'argent, 72—73 p.

Priedas

TURTAS KRIKŠČIONYBĖS PRADŽIOJE

I. Turtas ir jo vartojimas

Pirmaisiais Krikščionybės amžiais krikščionims teko grumtis su dviem gyvenimo kryptimis, kurios turėjo didelės reikšmės socialinei sričiai. Visų pirma tai buvo *antikinio pasaulio ekonominis palaidumas*. Žlungąs helenistinis periodas jau buvo netekęs tų sveikų socialinių pradmenų, kurie anksčiau valdė graikų ar rymiečių ūkį. Šiuo metu palinkimas į lėbavimą, į liuksusą, į eikvojimą buvo bendras nusiteikimas. Turto vartojimas buvo netekęs saikingumo ir virtęs netvarkingu išlaidumu — nereikalingu ir netikslingu. Iš kitos pusės, rytietiškas gnosticizmas, o vėliau manicheizmas, laikydamas medžiagą blogio pradu, neigė turtą *kaip tokį* ir ne kartą prikaišiojo krikščionims, kam jie iš viso turį žemiškų gėrybių, kurios esančios iš esmės priešingos Dievui, kaip gėrio pradui. Todėl Bažnyčios Tėvams šiuo atžvilgiu atsirado du uždaviniai: 1) *apginti patį turtą kaip tokį nuo gnostikų ir manichėjų puolimų ir* 2) *sutvarkyti kasdieninį turto vartojimą, kad jis neprasilenktų su krikščioniškosios moralės reikalavimais.*

Per visus Bažnyčios Tėvų raštus eina mintis, kad *turtai patys savyje yra geri, nes jie mums Dievo duoti.* Šv. Ambraziejus aiškiai pastebi, kad „ne turtai yra blogi, bet jie yra blogi tiems, kurie blogai jais naudojasi, nes visa, ką Dievas padarė, yra labai gera“ [1]. Tas pats Ambraziejus kitoje vietoje pastebi, kad „ne tuos smerkia dangiškasis autoritetingas nutarimas, kurie turi turtų, bet tuos, kurie

[1] „Non ergo malae sunt divitiae, sed male utentibus malae sunt, quia bona, quae Deus fecit, bona sunt valde" (De Trin., 574. // *Migne.* P. L., 17).

nemoka jais naudotis“ [2]. Geriems žmonėms, pasak Ambraziejaus, turtai net gali būti naudingi ir moraliniam jų gyvenimui: „Kaip nedoriems turtai yra kliūtis, taip geriesiems jie yra parama dorybei“ [3]. Tą patį teigia ir šv. Jonas Chrizostomas sakydamas, kad „ne turtai yra blogis, bet netikęs jų naudojimas... Lozoriaus laikais gyvenęs turtuolis buvo kankinamas ne todėl, kad buvo turtingas, bet kad buvo žiaurus ir nežmoniškas“ [4]. Arba: „Turtai nėra blogi, jei jais norime naudotis kaip pridera, blogas yra išdidumas ir puikybė... Ne turtai yra blogi, bet neteisėtas jų naudojimas“ [5]. Todėl savo homilijose šv. Jonas Chrizostomas nuolatos ir aiškiai primena: „Aš visados atakuoju turtinguosius; ne, ne turtinguosius, bet tuos, kurie blogai turtais naudojasi. Aš visados sakau, kad kaltinu ne turtingąjį, bet grobiką“ [6]. Arba: „Kaip jau sakiau: ne vynas yra blogas, bet girtuoklystė, taip ir ne turtas yra blogas, bet blogas yra šykštumas, blogas godumas“ [7].

Vis dėlto Bažnyčios Tėvai žinojo, kad materialinės gėrybės yra žmogui tik išviršinės, kad jos yra visai kitos reikšmės kaip dvasinės ir apskritai idealinės gėrybės. Šv. Ambraziejus teisingai pastebi, kad turtai yra mums svetimi: „Svetimi mums yra turtai, nes jie yra šalia mūsų prigimties; jie su mumis nei gema, nei miršta... Mes esame mūsų

[2] „Non eos qui habeant divitias, sed eos qui uti nesciant, sententiae coelestis auctoritate condemnat“ (Expos. i. Luc., 5, 1740 p. // P. L., 15).

[3] „Nam divitiae ut impedimenta in improbis, ita in bonis sunt adiumenta virtutis“ (Expos. i. Luc., 8, 1882 p. // P. L., 15).

[4] „Nam neque divitiae malum sunt, sed divitiis male uti... Torquebatur dives ille qui aetate Lazari vixerat, non quia dives erat sed quia crudelis et inhumanus“ (Hom. i. Peccata fratrum, 355 p. // *Migne.* P. G., 51).

[5] „Neque enim malum sunt divitiae, si eis ut opportet uti voluerimus, sed superbia et arrogantia... Non sunt igitur malum divitiae, sed illegitimus earum usus est malum“ (Hom. i. inscr. altaris, 69 p. // P. G., 51).

[6] „Ego vero semper incesso divites; non, inquam, divites, sed eos qui male divitiis utuntur. Semper enim dico me non criminari divitem, sed rapacem“ (Hom. de capto Eutrapio, 399 p. // P. G., 52).

[7] „Sicut enim dixi: non mala res vinum, sed ebrietas, ita non mala res divitiae, sed mala avaritia, mala cupiditas“ (Ad pop. Antioch. hom., 2, 40 p. // P. G., 49).

daiktų svečiai, ir kas yra iš pasaulio, pasaulyje pasilieka“ [8]. Tik šito nusistatymo šviesoje mes galime suprasti tokius Bažnyčios Tėvų posakius, kad „bėgli yra turtų prigimtis“ [9], kad „niekas nėra toks nepatikimas, kaip turtai“ [10], kad „pinigų niekinimas yra teisingumo forma“ [11]. Todėl visuose patristikos raštuose kyšo mintis, kad neverta prisirišti prie turtų, kad žmogus turi jais naudotis be didelio su jais susijimo. Turtingasis, sako šv. Augustinas, „tesinaudoja pasauliu taip, kaip ir nesinaudotų. Tegul jis atsimena, kad yra kelionėje ir kad į turtą pateko kaip į kokią užeigą. Tepasistiprina, juk yra keleivis; tepasistiprina ir tekeliauja toliau, neimdamas to, ką rado užeigoje“ [12]. Per didelis susirišimas su turtais pastūmi žmogų į daugelį pavojų ir atpalaiduoja jo žemesniąsias aistras. „Turtai greičiau įžiebia godumo žibintą“,— sako šv. Ambraziejus [13]. Štai kodėl nors Bažnyčios Tėvai turtą ir laiko geru daiktu, vis dėlto *neturtą žymiai labiau vertina*, nesigailėdami jam nuolatinių pagyrimų. Šv. Jonas Chrizostomas neturtą vadina „turtu, kurio negalima prarasti, stipriausiu ramsčiu, negalinčia žlugti nuosavybe“ [14]. Kitoje vietoje šv. Jonas Chrizostomas pastebi, kad „tikrieji turtai yra ne

[8] „Alienae sunt a nobis divitiae, quia extra nostram naturam sunt: neque enim nobiscum nascuntur, aut transeunt... Hospites ergo sumus rerum nostrarum; quidquid enim de saeculo est, in saeculo remanet“ (De Trin., 574 p. // *Migne*. P. L., 17).

[9] „Fluxa est divitiarum natura“ (*S. Basilius*. Hom. i. Ps. 61. // *Migne*. P. G., 29).

[10] „Nihil enim tam infidum quam divitiae“ (*S. Joan. Chrisostomus*. Ad pop. Antioch. hom., 2, 39 p. // *Migne*. P. G., 49); plg. dar „nihil divitiis fallacius“ (ibid., 41 p.).

[11] „Pecuniae contemptus justitiae forma est“ (*S. Ambrosius*. De off. min., 2, 147 p. // *Migne*. P. L., 16).

[12] „Utatur mundo tanquam non utens. Sciat se viam ambulare, et in has divitias tanquam in stabulum intrasse. Reficiat, viator, est; reficiat se et transeat, non secum tollit, quod in stabulo invenit“ (Sermo 14, 114 p. // *Migne*. P. L., 38).

[13] „Quoniam divitiae magis facem cupiditatis inflammant“ (Ennar. i. Ps. 36, 1027 p. // *Migne*. P. L., 14).

[14] „Thesaurus qui nequit auferri, baculus firmissimus, damni expers possessio“ (Ad pop. Antioch. hom., 2, 45 p. // *Migne*. P. G., 49).

būti turtingam, bet turtų nenorėti“ [15]. Tasai prigimtas, Dievo duotas gerumas žemiškoms gėrybėms praktikoje lengvai yra iškreipiamas, todėl Bažnyčios Tėvai ir pataria geriau išsižadėti ir paties turto, kad nebūtų pavojaus pakenkti doriniam savo gyvenimui. Kovodami prieš gnosticizmą ir manicheizmą, Bažnyčios Tėvai teigė turtą kaip tokį. Bet kovodami prieš to meto ekonominį palaidumą, jie reikalavo turtą vartoti labai saikingai ir pirmoje eilėje piršo neturto idealą.

2. Bendruomeninis turto pobūdis

Jau seniai yra pastebėta, kad Bažnyčios Tėvų pažiūrose į turtą esama savotiškų komunistinių tendencijų. Be abejo, šitos tendencijos neturi nieko bendra su *dabartiniu* ateistiniu komunizmu. Jos tik ypatingai iškelia aikštėn ir pabrėžia *bendruomeninį* turto pobūdį. Šiandien mes esame įpratę nuosavybėje skirti dvi funkcijas: *turėjimą ir naudojimą*. Turėjimas, mes sakome, yra asmeninis. Tuo tarpu naudojimas yra visuomeninis. Jeigu kuris nors daiktas yra mano, tai jis yra mano individualiai. Bet šito daikto naudojimas turi būti prieinamas visiems. Pirmoje eilėje juo turiu teisės pasinaudoti aš pats, kaip jo savininkas, bet jei jis man nereikalingas arba nebereikalingas, aš negaliu drausti tam tikru būdu juo pasinaudoti ir kitiems. Kapitalizmas reikalauja, kad ir turėjimas, ir naudojimas būtų individualinis. Komunizmas reikalauja, kad ir turėjimas, ir naudojimas būtų kolektyvinis. Tuo tarpu Bažnyčios Tėvai, neneigdami turėjimo individualumo, vis dėlto labai aiškiai pabrėžia naudojimo bendruomeniškumą.

Bendra Bažnyčios Tėvų mintis yra ta, kad *žemiškosios gėrybės pačia savo prigimtimi yra visiems bendros*. Prigimtis nesuskirstė vienų gėrybių vieniems, kitų kitiems, bet *visas* jas davė *visiems* žmonėms. Suskirstymas atsirado tik dėl žmonių godumo, dėl to, kad kitaip socialinė santvarka būtų sunku palaikyti. Šv. Kirilas Aleksandrietis, kalbėdamas apie tai, kad vienas gyvena labai turtingai, o kitam stinga net reikalingiausių dalykų, pastebi, kad „prigimtis nežino jokio skirtingumo“, bet kad „tai yra

[15] „Non enim divitem esse, sed divitias nolle, hae sunt verae divitiae“ (Expos. i. Ps. 48, 503 p. // *Migne*. P. G., 55).

žmonių godumo ir puikybės išradimas“ [16]. Labai aiškiai už bendrą žemiškųjų gėrybių naudojimą kovoja šv. Ambraziejus. „Kai kas laikė teisingumu, jei bendri dalykai bus laikomi viešaisiais, o privatiniai privatiniais. Bet tai nėra pagal prigimtį, nes prigimtis leido visa visiems bendrai. Taip tad Dievas įsakė viskam atsirasti, kad pragyvenimas būtų visiems bendras ir kad žemė būtų tam tikra visų nuosavybė. Prigimtis todėl sukūrė bendrąją teisę, o uzurpavimas teisę padarė privatinę“ [17]. Kitoje vietoje šv. Ambraziejus tą pačią mintį dar aiškiau išreiškia: „Viešpats Dievas norėjo, kad ši žemė būtų visų bendra nuosavybė ir kad ji savo vaisius teiktų visiems. Bet šykštumas paskirstė nuosavybės teises“ [18]. Šituo žemiškųjų gėrybių bendrumu šv. Ambraziejus kaip tik grindžia pareigą duoti savo turimo turto dalį vargšams: „Todėl yra teisinga, kad jei ką nors laikai privatišku, kas visai žmonių giminei, net visiems gyviems bendrai buvo skirta, bent kiek iš to duotum vargšams“ [19], nes „ne iš savo (gėrybių.— *A. M.*) duodi vargšui, bet iš *jo*. Kas yra bendra ir visų vartojimui skirta, tu pats vienas pasiimi. Žemė yra visų, ne turtingųjų“ [20]. Kokiu būdu atsirado žemiškųjų gėrybių pasidalinimas ir kokio pobūdžio buvo jų bendras naudojimas, mums paaiškina Laktancijus, kalbėdamas ir komentuoda-

[16] „Nullum nempe novit discrimen natura... sed haec kominum cupiditatis et superbiae inventa” (Hom. pasch., 9, 650 p. // *Migne*. P. G., 77).

[17] „Deinde formam iustitiae putaverunt, ut quis communia, id est publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari iussit omnia, ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum” (De offic. ministr., 1, 67 p. // *Migne*. P. L., 16).

[18] „Dominus Deus noster terram hanc possessionem omnium hominum voluerit esse communem, et fructus omnibus ministrare, sed avaritia possessionum iura distribuit” (Expos. i. Ps. 118, 1372 p. // P. L., 15).

[19] „Justum est igitur, ut si aliquid tibi privatum vindicas, quod generi humano, imo omnibus animantibus in commune collatum est, saltem aliquid inde pauperibus aspergas” (ibid.).

[20] „Non de tuo largiris pauperi, sed de suo reddis. Quod enim commune est in omnium usum datum, tu solus usurpas. Omnium est terra, non divitum” (Liber de Nab., 783 p. // *Migne*. P. L., 14).

mas žinomą padavimą apie buvusį žmonijos aukso amžių, kurį jis laiko tikru. „Dievas žemę davė bendrai visiems, kad vestų bendrą gyvenimą, o ne kad plėšrus ir šėlstąs šykštumas sau viską glemžtų; kad niekam nepritrūktų to, kas visiems atsiranda. Tai, kas poeto pasakyta, reikia suprasti ne taip, tarsi nieko nebūtų buvę privatiško, nes tai yra poetiškas vaizdas. Tikrumoje žmonės buvo taip dosnūs, kad gautus vaisius neuždarydavo ir vieni nevartodavo, bet prileisdavo ir varginguosius dalyvauti savo darbe.... Bet visų blogybių šaltinis buvo godumas.... Tie, kurie šį tą įgydavo, ne tik neleisdavo kitiems dalyvauti, bet net svetimas gėrybes plėšdavo, viską paversdami privatiniu pelnu. Tai, kas pirmiau net atskirų žmonių buvo skiriama visų vartojimui, dabar buvo sutelkta į nedaugelio namus. ...Jie išleido sau teisingumo vardu nedoriausių įstatymų, kad jais apsaugotų grobimą ir šykštumą nuo minios jėgos“ [21]. Šitie žodžiai yra skiriami pirmykščiams žmonijos amžiams. Bet ar daug reiktų juose pakeisti, kad jie tiktų ir mūsų laikams? Bendruomeninį turto pobūdį aiškiai teigia ir šv. Bazilijus: „Kam darau skriaudos, sakoma, jei saugau ir slepiu tai, kas yra mano? Bet kas gi, sakyk man, yra tavo? Iš kur tu visa gavai? ... Paimdami tai, kas yra bendra, jie tai pavertė sava nuosavybe“ [22]. Šv. Bazi-

[21] „Quippe cum Deus communem omnibus terram dedisset, ut communem degerent vitam, non ut rabida et furiens avaritia sibi omnia vendicarent, nec ulli desset quod omnibus nasceretur. Quod poetae dictum sic accipi opportet, non ut existimemus nihil omnino tum fuisse privati sed more poetico figuratum; ut intelligamus, tam liberales fuisse homines, ut natas sibi fruges non includerent, nec soli absconditis incubarent, sed pauperes ad communionem proprii laboris admitterent... Quorum omnium malorum fons cupiditas erat... Non tantum enim non participabant alios ii quibus aliquid affluebat, sed aliena quoque rapiebant in privatum lucrum trahentes omnia, et quae antea in usus hominum etiam singuli laborabant, in paucorum domos conferebantur... Leges etiam sibi nomine justitiae iniquissimas iniquissimasque saxerunt, quibus rapinas et avaritiam suam contra vim multitudinis tuerentur“ (Divin. inst., 2, 5—6 c. // *Migne.* P L., 6).

[22] „Cui, inquit, iniuriam facio, dum mea cistodio et claudo? Quae, dic mihi, tua sunt? Unde accepta in vitam intulisti?... Nam communia praeocupantes propria sibi faciunt eo quod praeocupaverint“ (Sermo de divittis et paupertate, 117 p. // *Migne.* P. G., 32).

lijus nurodo į gyvulių pavyzdį, kaip jie bendrai naudojasi jiems reikalingais daiktais. Taip pat liepia stebėtis kai kurių pirmykščių tautų žmoniškumu, kur yra „vienas ir tas pats stalas, bendri valgiai, tas pats židinys“ [23]. Žodžiu, Bažnyčios Tėvai pasisako, kad esantis žemiškų gėrybių pasiskirstymas yra padarytas pačių žmonių ir padarytas nevykusiai, todėl revizijos reikalingas ir net būtinas. Bažnyčios Tėvai neneigia gyvenimiškos šito pasiskirstymo reikšmės, kurią vėliau gražiai formulavo šv. Tomas. Vis dėlto jie šito pasiskirstymo nesuabsoliutina, nelaiko jo teisingu ir todėl reikalauja pertvarkyti atskiro asmens ekonominius santykius su visuomene.

Privatines gėrybes laikydami uzurpavimo padariniu, Bažnyčios Tėvai nuosekliai reikalauja, kad šitos pasisavintos gėrybės būtų laikomos *visuomenės* nuosavybe ir kad jų valdymas būtų ne kas kita kaip *administravimas*. Nuosavybės turėjimas kaip administravimas yra ryški patristikos mintis. Šv. Grigalius Teologas turtų savininką vadina „svetimų daiktų dalintoju“ [24]. Šv. Jonas Chrizostomas kalba apie turtų padėjimą tarsi depozitan: „Jei kas pas tave pasideda ką nors, argi gali būti vadinamas turtingu? Anaiptol! Kodėl? Nes svetimus daiktus turi“ [25]. Dievas gausiai dalina savo gėrybes visiems. Taip turįs elgtis ir žmogus. Jo elgesys, kaip teisingai pastebi C. Spica, kalbėdamas apie Bažnyčios Tėvų nusistatymą turto atžvilgiu, turi būti suderintas su dieviškosios Apvaizdos planu [26]. Niekas negalįs turtų valdyti taip, kad jo veikimas eitų priešais arba šalia bendruomenės reikalų.

---

[23] „Una eademque mensa, communes cibi, idem fere focus“ (cit. *S. Joan. Damasceni* Sacra parallela, 1498 p. // *Migne.* P. G., 95).

[24] „Tanquam alienorum dispensator“ (Oratio 26, 1247 p. // *Migne.* P. G., 63).

[25] „Si quis depositum tibi tradiderit, num te divitem possum vocare? Minime! Quare? Quod possideas aliena” (De Lazaro conc., 6, 1039 p. // *Migne.* P. G., 48).

[26] Plg. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 91 p., 1934.

3. Dinaminis turto pobūdis

Jeigu turto valdymas yra tik administravimas, suprantama, kad jis negali virsti turto telkimu ir jo laikymu. Turto administratorius turi stengtis, kad jo valdomos gėrybės sklistų kuo greičiausiai, kad jos negulėtų, nes kitaip jis prasilenktų su savo pašaukimu. Šita mintis nuosekliai plaukia iš bendruomeninio nuosavybės pobūdžio. Bažnyčios Tėvų raštuose ji yra ypatingai žymi. Bažnyčios Tėvai aiškiai pasisako už dinaminį turto supratimą, vadinasi, kad *turtas yra prasmingas tik tada, kai jis sklinda visuomenėje, kai jis nėra sustingęs ir uždaras.* Šv. Jonas Chrizostomas ypatingai yra pabrėžęs dinaminį turto pobūdį. „Yra turtingųjų,— sako jis,— kurie visų gėrybes grobia, ir yra turtingųjų, kurie savas vargšams išdalina: pirmieji yra turtingi rinkdami, antrieji dalindami“ [27]. Nėra jokios abejonės, kad šv. Jonas Chrizostomas pasisako už antrąją turtingųjų rūšį: „Turtingas,— pasak jo,— yra ne tas, kuris daug turi, bet tas, kuris daug dalina“ [28]. Tik iš dalinimo turtai gauna savo prasmę ir savo vertę. Jeigu turtai yra laikomi, jie savaime esti naudojami saviems reikalams ir saviems malonumams. Retas žmogus išvengia pavojaus juos panaudoti sau taip, kad nesudarytų skriaudos moraliniam savo gyvenimui. Tuo tarpu turtų gerumas priklauso nuo jų panaudojimo. Kas panaudoja juos netikusiems reikalams, iškreipia jų pačių pobūdį. „Turtai,— sako šv. Jonas Chrizostomas,— yra savininkui geri ne tada, kai jis juos naudoja malonumams, girtavimui ar aistrai, bet tada, kai, saikingai pasinaudojęs, likusius išdalina vargšams“ [29]. Tik išdalinti, ne išeikvoti, turtai tikrai priklauso jų savininkui: „Turtai yra laukiniai; jei juos laikysi, pabėgs; jei išdalinsi, pasiliks... Išdalink, kad pa-

[27] „Est dives qui omnium bona rapit, et est dives qui sua pauperibus erogat: hic in colligendo, ille in spargendo dives est“ (Expos. i. Ps. 48, 503 p. // *Migne.* P. G., 55).

[28] „Dives est non qui multa possidet, sed qui multa largitur“ (Ad pop. Antioch. hom., 2, 40 p. // *Migne.* P. G., 49).

[29] „Nam divitiae bonae sunt possessori, quando non in delicias tantum, nec in ebrietatem et noxias voluptates expendit, sed cum deliciis moderato perfruens, reliqua vero in pauperum ventres distribuit“ (De L azaro conc. 7, 105 p. // *Migne.* P. G., 48).

siliktų! Neužkask, kad nepabėgtų“ [30]. Tą pačią mintį kartoja ir šv. Bazilijus. Jis taip pat pabrėžia, kad turtai yra duoti ne smaguriauti, bet dalinti. „Semiami šuliniai pilnėja, apleidžiami teršiasi. Taip lygiai pastovūs turtai yra nenaudingi: judėdami ir keliaudami pas kitus, jie virsta bendrais ir vaisingais... Turtai, kaip Viešpats įsakė, išdalinti paprastai pasilieka, tuo tarpu laikomi ir saugomi pasidaro svetimi. Jei juos saugosi, tuo pačiu jų neteksi; jei išdalinsi, neprarasi“ [31].

Kad turtus reikia išdalinti ir kad tik tada jie pasidaro prasmingi, Bažnyčios Tėvai liepia mums mokytis iš pačios žemės. Šią mintį nuolatos kartoja ypač šv. Ambraziejus, kuriam žemė yra savotiška žmonių mokytoja: „Žmoniškumo pavyzdį teikia pati žemė. Ji duoda vaisių, kurių nesėjai, padauginus grąžina tai, ką priėmė... Todėl mums reikia pasekti žemės prigimtimi, kuri gautą grūdą padauginus atiduoda“ [32]. Turto dalinimas šv. Ambraziejui yra tik jo grąžinimas visai žmonijai, iš kurios kiekvienas yra gavęs savo dalį. Todėl laikyti turtą yra nepateisinamas dalykas: „Sutikime, kad kas nors pasiteisins, jog nedavė. Bet kaip pasiteisins tas, kuris neatidavė? Neduoti vargiai yra galima, neatiduoti iš viso negalima“ [33].

Dabar galėsime suprasti, kodėl Bažnyčios Tėvai yra nusistatę prieš turto telkimą bet kokia forma. Sutelktas

[30] „Ferae sunt divitiae; si retineantur, fungiant; si dispergantur, manent... Disperge, ut maneant; ne defodias, ne fugiant” (Hom. de capto Eutropio, 398—399 p. // *Migne.* P. G., 52).

[31] „Putei cum exhauriuntur, uberius fiunt; dum autem negliguntur, putrescunt. Eodem modo stabiles quoque divitiae inutiles sunt: quae vero moventur et alio migrant, in commune conducunt et fructiferae sunt... Divitiae, quo pacto Dominus praecepit, dispersae permanere solent; retentae autem et coercitae alienantur. Si eas cuestodias iam non habes; si spargas, non amittes” (cit. *S. Joan Damasc.* Sacra parallela, 1463 p. // *Migne.* P. G., 95).

[32] „Humanitatis exemplum ipsa terra suggerit. Spontaneos fructus ministrat, quos non severis, multiplicatum quoque reddit, quod acceperit... Unde imitanda nobis est in hoc quoque natura terrarum, quae susceptum semen multiplicatiori solet numero reddere” (De off. min., 1, 75 p. // *Migne.* P. L., 16).

[33] „Esto tamen ut aliquis excusare possit, quod non dederit; quomodo excusare potest, quod non rediderit? Non dare cuiquam vix licet, non reddere vero non licet” (ibid.).

turtas yra neprasmingas, ir tuo pačiu jo rinkimas yra nevertas žmogiškųjų pastangų. *Turtą pateisina tik reikalas.* Visa, kas yra nereikalinga, yra neprasminga, nevertinga ir todėl turi būti išdalinta. „Nenorėk daugiau negu reikia,— sako šv. Jonas Chrizostomas,— kad neprarastum visko; nerink daugiau negu reikia naudoti, kad neprarastum ir reikalingų daiktų“ [34]. Šv. Ambraziejus yra įsitikinęs, kad „kai stengiamės didinti turtus, rinkti pinigus, užimti žemes, viršinti turtingumu, pametame teisingumą ir prarandame bendrąją geradarybę“ [35]. Tik reikalas pateisina ekonomines žmogaus pastangas, ir reikalo principo įvykdymas sutvarkytų nevykusiai padalintas žemės gėrybes. „Jeigu kiekvienas pasitenkintų tiktai tuo, kiek jam reikia, o stokojančiam paliktų, kas yra pertekliaus, nė vieno nebūtų turtingo ir nė vieno vargšo“,— sako šv. Bazilijus [36].

Bažnyčios Tėvai žinojo, kad šitam jų reikalavimui bus tuoj padarytas priekaištas, esą reikia rūpintis savo šeimos ateitimi. Patristikoje šitas priekaištas yra dažnai minimas. Bet jis Bažnyčios Tėvų nebaido visu griežtumu skelbti reikalo principą. Šv. Bazilijus pastebi: „Nekaltink vaikų, šykštuoli... Geriau jiems palik gerą vardą, kaip didelius turtus“ [37]. Kitoje vietoje tas pats Bazilijus sako: „Sakai, turtai yra reikalingi vaikams. Tai yra gražus šykštumo pridengimas. Vaikais teisinatės, tuo tarpu patenkinate savo norą. Neperkelk kaltės nemokančiam teisintis. Jis turi savo Viešpatį, savo vedėją: iš ko gavo gyvybę, iš to gaus

---

[34] „Noli plus concupiscere, quam exigit necessitas, ne totum amittas; noli quae supernat usum congregare, ne perdas etiam necessaria“ (Hom. i. Cum Saturninus, 416—417 p. // *Migne.* P. G., 52).

[35] „Dum augere opes, aggregare pecunias, occupare terras possessionibus cupimus, praestare divitiis, iustitiae formam exuimus, beneficiam communem amisimus” (De off. min., 1, 68 p. // *Migne.* P. L., 16).

[36] „Quod si suae quisque necessitati sublevandae in medio quod satis est caperet, egenti vero relinqueret quod superfluum est, nemo esset dives, nemo pauper” (Sermo de div. et pauper., 1170 p. // *Migne.* P. G., 32).

[37] „Ne liberos causeris, o avare!... Filiis tuis bonum potius nomen, quam divitias multas relinque” (cit. *S. Joan. Damasc.* Parallela sacra, 1498—1499 p. // *Migne.* P. G., 95).

ir priemonių gyvybei“ [38]. Plačiau ir konkrečiau šį priekaištą paliečia šv. Augustinas. „Nedaugink pinigų meilės priedangoje. Sakai: rūpinuosi savo vaikais. Didelis mat pasiteisinimas — rūpinuosi savo vaikais. Žiūrėkime: tavo tėvas tavimi rūpinasi, tu rūpiniesi savo vaikais, tavo sūnus — savo vaikais ir taip toliau, ir niekas neįvykdys Dievo įsakymų“ [39]. Praktiškai šv. Augustinas stengiasi įtikinti, kad mirusiojo šeimos nario dalis būtų atiduota vargšams, o ne padalinta tarp likusiųjų brolių, nes kaip pats žmogus nuėjo pas Kristų, taip turi ten eiti ir jo dalis, būtent ji turi būti atiduota neturtingiesiems, kurie Kristui atstovauja: „mortuo debes, quod vivo servabas“—„atiduok mirusiam tai, ką saugojai gyvam“ [40].

Jeigu jau šeimos rūpesčiai nekliudė Bažnyčios Tėvams piršti turtų dalinimą, tai tuo labiau to negalėjo padaryti kiti titulai, kurių priedangoje būtų buvę kraunami turtai. Patristikos metu nebuvo draudžiama būti turtingam. Bet buvo draudžiama turimus turtus laikyti nevaisingus visuomenei ir juos naudoti tik savo asmens reikalams. Dinamiškame turto supratime išeina ryškiai aikštėn ir bendruomeninis turto charakteris.

4. Karitatyvinis turto pobūdis

Dar labiau turto visuomeniškumas apsireiškia karitatyviniame jo pobūdyje. Caritas žygiai patristikos metu buvo ypatingai pabrėžiami ir vertinami. Bažnyčios Tėvai reikalavo turtą dalinti, o tie, kurie turėjo dalinamo turto gauti, buvo ne kas kita kaip *vargšai.* Jiems buvo skiriamos žemės gėrybės, jie buvo pirmieji, kurie turėjo pasinaudoti

[38] „Sed, inquis, necessariae opes sunt propter liberos; speciosus hic avaritiae praetextus; liberos namque praetenditis, interea vero satisfacitis animo vestro. Noli culpam reicere in insontem; proprium Dominum habet proprium rectorem: a quo vitam accepit, ab ipso vitae subsidia expectet" (Sermo de divit. et pauper., 1170. // *Migne.* P. G., 32).

[39] „Noli sub imagine pietatis augere pecuniam. Filiis meis servo: magna excusatio, filiis meis servo. Videamus: servat tibi pater tuus, servas tu filiis tuis, filii tui filiis suis, et sic per omnes, et nullus facturus est praecepta Dei" (Sermo 9, 88 p. // *Migne.* P. L., 38).

[40] Plg. Sermo 8, 90 p. // *Migne.* P. L., 38.

bendruomeniniu turto charakteriu. „Pinigai,— sako šv. Jonas Chrizostomas,— su darbais yra garbingi. Kokiu būdu garbingi? Jei padeda neturtui ir jei pašalina skurdą“ [41]. Todėl šv. Kirilas Aleksandrietis turto savininkus vadina „pagal Dievo mintį tarsi vargšų ekonomais“ [42], kurie turi *dalinti* žemės gėrybes, ir *teisingai* dalinti. Šiuo atžvilgiu aštrių žodžių yra pasakęs šv. Bazilijus, peikdamas visus tuos, kurie turtus laiko paslėpę, nes tikrumoje šitie turtai priklauso ne jiems, bet vargšams: „Jei kas apnuogina apsirėdžiusį, vadinamas vagimi; jei kas neaprengia nuogo, kai gali, ar vertas yra kitokio vardo? Alkstančiam priklauso duona, kurią pasilaikai; nuogam priklauso apsiaustas, kurį slepi savo spintoje; basam priklauso apavas, kuris pas tave pūsta; reikalingajam priklauso pinigai, kuriuos užkasei žemėje“ [43]. Arba vėl šv. Bazilijus stato turtingajam tokius klausimus: „Ką atsakysi Teisėjui tu, kuris apmuši sienas, o neaprengi žmogaus, kuris puoši arklius, o atstumi skarmalais apsitaisiusį brolį, kuris pūdai javus, o nepavalgydini išalkusio?“ [44] Davimas vargšams buvo taip labai pabrėžiamas, kad šv. Ambraziejus net teigia, jog „niekas neturi gėdintis, jei, šelpdamas vargšus, pats taptų vargšu“ [45].

Motyvas, kuris vedė Bažnyčios Tėvus pabrėžti karitatyvinį turto pobūdį, buvo *artimo meilė*. Bažnyčios Tėvai gerai suprato Kristaus posakį „Mylėk savo artimą kaip pats save“. Paties savęs meilės sulyginimas su artimo

[41] „Pecuniae enim cum operibus honestae sunt. Quomodo honestae? Si paupertatem sublevent, si inopiam sustentent“ (Expos. i. Ps. 48. // *Migne*. P. G., 55).

[42] „Juxta Dei mentem oeconomi veluti pauperum constituti sunt“ (Comm. i. Luc., 311 p. // *Migne*. P. G., 72).

[43] „Si qui indutum nudat, fur appellatur; qui nudum non induit, cum facere possit, quanam alia appellatione dignus est? Esurientis est panis, quem tu detines; nudi est pallium, quod tu in arca servas; discalceati calceus, qui apud te putrescit; indigentis argentum, quod defossum habes“ (Sermo de eleemos., 1158 p. // *Migne*. P. G., 32).

[44] „Quid respondebis Iudici tu, qui parietes vestis, hominem non vestis; qui equos ornas, fratrem pannicullis laceris coopertum aspernaris; qui putrescere sinis frumentum, esurientes non alis?“ (Hom. in divites, 287 p. // *Migne*. P. G., 31).

[45] „Neminem debet pudere, si ex divite pauper fiat, dum largitur pauperi“ (De off. ministr., 1, 73 p. // *Migne*. P. L., 16).

meile patristikai buvo aiškus dėsnis, ir ji ekonominiuose santykiuose šitą lygumą ypatingai pabrėžė. Šv. Augustinas gražiai pastebi: „Jei nori mylėti savo artimą kaip pats save, pasidalink su juo pinigais“ [46]. Pinigais šv. Augustinas vadina bet kurią žemiškąją gėrybę: „Tebūna ar tai vergas, ar tai indas, ar laukas, ar gyvulys, visa tai yra vadinama pinigu“ [47]. Dar griežčiau paties savęs ir artimo meilės lygumą ekonominėje srityje yra pabrėžęs šv. Bazilijus: „Sakaisi mylįs artimą kaip pats save. Bet Viešpaties posakis rodo, kad tau dar toli ligi to. Nes jei kiekvienam būtum davęs tiek, kiek pats sau, iš kur tau būtų tiek turto? Kas myli artimą kaip pats save, neturi daugiau negu artimas. Kadangi turi daugiau, aiškiai parodai, kad savo paties naudą statai aukščiau negu daugeliui pagalbą. Todėl juo labiau turtėji, tuo labiau toliniesi nuo meilės“ [48]. Kitoje vietoje šv. Bazilijus trumpai ir aiškiai sako: „Kas myli artimą kaip pats save, turi ne daugiau kaip artimas“ [49].

Turto dalinimas, vykdomas artimo meilės motyvu, apsireiškia *išmalda*. Išmalda Bažnyčios Tėvų raštuose sudaro vieną iš tokių klausimų, kurie dažniausiai keliami ir ryškiausiai sprendžiami. Išmaldos davimas buvo laikomas aukščiausia moraline dorybe. Šv. Dionisijas Aleksandrietis sako, kad „nėra nieko kilnesnio, nieko žmoniškesnio, kaip pasigailėti ir gera daryti“ [50]. Šv. Jonas Chrizostomas pastebi: „Atkreipk dėmesį į išmaldos didybę, kad jokia dorybė

[46] „Volebas diligere proximum tanquam teipsum, divide cum illo pecuniam tuam“ (Sermo de discip. christ., 672 p. // *Migne*. P. L., 40).

[47] „Servus sit, vas, ager, pecus, quidquid horum est, pecunia dicitur“ (ibid.).

[48] „Tu vero dicis proximum tuum a te diligi ut teipsum; sed quod dictum est a Domino, demonstrat te a vera charitate longe abesse. Si enim tantum tribuisti unicuique, quantum et tibi ipsi, unde quaeso haec divitiarum copia? Qui enim diligit proximum uti seipsum, nihil amplius quam proximus possidet. Quia autem plus possedisti, manifeste declaras te propria commoda multorum solatio praeferre“ (Sermo de eleemos., 1158 p. // *Migne*. P. G., 32).

[49] „Qui diligit proximum sicut seipsum, nihil amplius quam proximus possidet“ (Hom. in divites, 282 p. // *Migne*. P. G., 31).

[50] „Nihil praestantius, nihil humanius est, quam misereri et benefacere“ (cit. *S. Joan. Damasc.* Sacra parallela, 1474 p. // *Migne*. P. G., 95).

su ja negali susilyginti. Nepasakė (Kristus.— *A. M.*): saugojai dėl manęs mergystę. To nepasakė. Bet: buvau alkanas, ir davėte man valgyti. Kilni yra mergystė ir kilnus pasninkas bei kitos dorybės, bet vis dėlto žemesnės už išmaldą“ [51].

Du dalykai yra charakteringi patristinėje išmaldos teorijoje, būtent: 1) *išmaldos davimas visiems be skirtumo vargšams ir* 2) *išmaldos davimas nuo reikalingų daiktų.* Šiuo atžvilgiu mūsų laikai yra toli atsilikę nuo patristinio amžiaus. Duodami išmaldą mes žiūrime, kad ji būtų vertai sunaudota. Mes duodame išmaldą iš to, kas mums atlieka. Bažnyčios Tėvai mokė kitaip.

„Nesakyk,— kalba šv. Bazilijus,— šis draugas, šis giminė, šis man gero padaręs, o anas praeivis, svetimas, nežinomas. Jei žiūrėsi nelygybių, nepasieksi gailestingumo. Prigimtis yra viena. Taip šis, taip anas yra žmogus... Dievas nori, kad padėtum reikalaujantiems, nežiūrėdamas asmenų; visi esame artimi, visi broliai, visi vieno Tėvo vaikai“ [52]. Šv. Jonas Chrizostomas, sakydamas pamokslus, dažnai savo klausytojams primindavo, kad jie neklausinėtų prašančiųjų kilmės, turto ar doros, bet duotų visiems: „Daugelis smalsiai vargšus klausinėja tėvynės, gyvenimo, doros, profesijos, kūno sveikatos, dažnai kaltina ir prikaišioja, kad sveikam nereikią elgetauti... Todėl prašau pamesti šį nenaudingą smalsumą ir gausiai duoti visiems neturtingiesiems“ [53]. Arba vėl: „Nesakykime: šis nedoras

[51] „Attende vero granditatem eleemosynae, quod nulla virtus aequetur illi. Non enim dixit: Virginitatem propter me custodistis. Sed: Esurivi et dedistis mihi manducare. Magna est virginitas et ieiunium et caeterae virtutes, at eleemosynae inferiores“ (Hom. de eleemos. // *Migne.* P. G., 64).

[52] „Ne dixeris: hic amicus, hic consanguineus, hic bene de me meritus; ille peregrinus, alienus, ignotus. Inaequalia si videas, non consequere misericordiam. Natura est una; tum hic tum ille homo est... Vult Deus te indigentibus solatium affere, nullam personarum rationem habere propinquo dare, peregrinum vero reppelle. Omnes enim propinqui, omnes fratres, unius patris filii omnes“ (Sermo in eleemos., 1161—62 p. // *Migne.* P. G., 32).

[53] „Quia plerique egenos curiose interrogant, inquirunt patriam, vitam, mores, artem, corporis valetudinem; accusationes intentant sexcentas rationes de sanitate repetunt... Quapropter rogo, inopportunam hanc curiositatem abiicientes egenis omnibus largiamur, idque

ir nevertas, kad gautų išmaldos; anas bjaurus, anas atstumiantis. Žiūrėk ne vertingumo to, kuris reikalauja pagalbos ir paramos, bet tiktai jo skurdo“ [54].

Antras dalykas, kuris charakteringas patristinėje išmaldos teorijoje, yra tas, kad išmalda liepiama duoti ne iš to, ko turime per daug, ne iš pertekliaus, bet iš reikalingų daiktų. Pertekliaus klausimu Bažnyčios Tėvai buvo nusistatę labai vieningai. Šitą jų vieningumą yra išreiškęs šv. Augustinas žinomu posakiu: „Kas perteklių valdo, valdo svetimą turtą“. Perteklius turėjo būti išdalintas *visas*, o nuo likusiųjų reikalingų daiktų turėjo būti duodama išmalda. Nuo išmaldos nebuvo laisvas nė vienas. Šv. Jonas Chrizostomas sako: „Niekas nėra laisvas nuo šios pareigos..., bet kiekvienas teduoda; šiam davimui net skurdas nesipriešina“ [55]. Šv. Ambraziejus aiškiai pabrėžia, kad reikia duoti „ne perteklių, bet kas reikalinga“ [56]. Išmaldos davimas buvo daugiau moralinis asketinis dalykas. Išmaldos davimo negalėjo patenkinti grynas materialinis davimas. Su juo turėjo būti surištas išvidinis nusistatymas ir noras lengvai bei džiaugsmingai duoti. Tuo tarpu pertekliaus išdalinimas buvo daugiau socialinio teisingumo reikalavimas, kuris su išvidiniu nusiteikimu yra susijęs tik iš tolo.

5. Patristinių pažiūrų reikšmė mūsų laikams

Štai keletas bruožų, kaip Bažnyčios Tėvai buvo nusistatę turto klausimu. Kaip matome, jie skelbė, kad turtas savyje yra *geras* dalykas, bet blogybės kylančios iš jo vartojimo. Todėl vartojimas turįs būti labai atsargus ir kuo

abundanter faciamus“ (Hom. de eleemos., 269—270 p. // *Migne.* P. G., 51).

[54] „Neque dicamus, ille improbus est et indignus, qui beneficiam accipiat; ille vilis est, ille abiectus. Ne dignitatem spectas cius, qui cultu et subsidio indiget, sed inopiam tantum” (Hom. in Vidua eligatur, 336 p. // *Migne.* P. G., 51).

[55] „Nullus est ab hoc ministerio immunis..., sed unusquisque offerat; neque collationi huic obstet inopia” (Hom. de eleemos., 265 p. // P. G., 51).

[56] „Non superflua, sed competentia“ (De off. ministr., 2, 41 p. // *Migne.* P. L., 16).

mažiausias. Neturtas visados esąs geresnis už turtą. Taip pat Bažnyčios Tėvai skelbė, kad turtas savo kilme ir savo paskirtimi esąs *bendruomeninis,* kad privatinė nuosavybė esanti žmonių netobulumo ir net nuodėmingumo padaras. Šitas turto bendruomeniškumas apsireiškiąs turto *dinamiškumu*, kad turtas turįs būti dalinamas. Jis apsireiškiąs turto *karitatyviniu pobūdžiu*, vadinasi, kad turtas pirmoje eilėje turįs būti duodamas vargšams pagal artimo meilės principą.

Visos šitos pažiūros yra priešingos mūsų laikais vyraujančioms pažiūroms turto atžvilgiu. O. Schillingas teisingai yra pastebėjęs, kad „Bažnyčios Tėvų nuosavybės sąvoka yra tiesiog priešinga romėniškosios teisės nuosavybės sąvokai, kuri yra individualistinė ir absoliutistinė. Jų sąvokos pagrinde glūdi pažiūra, kad laikyti negyvą kapitalą tada, kai kitas dėl materialinių priemonių stokos skursta, yra nusikaltimas prigimtajai teisei“ [57]. Bet tokia pat individualistinė ir absoliutistinė yra ir kapitalistinė mūsų laikų nuosavybės sąvoka. Privatinės nuosavybės gynimas ne tik turėjimo, bet ir naudojimo atžvilgiu, turto telkimas be aiškaus reikalo, karitatyvinių darbų pamiršimas yra tokie dalykai, kurie charakterizuoja mūsų amžių ir sykiu kurie yra priešingi patristinei nuosavybės ir turto teorijai. Šituo savo priešingumu patristinė teorija kaip tik ir yra reikšminga mūsų laikams. Dr. Jos. Biederlackas S. J. yra pastebėjęs, kad visi katalikiškai mąstantieji žmonės sutinka, jog piniginio kapitalo apribojimas ekonomikoje, tikslesnis turtų padalinimas ir ekonominės autonomijos susiaurinimas yra tokie dalykai, kurie būtinai turį būti realizuoti [58]. Šiuo atžvilgiu patristinė turto teorija kaip tik gali duoti labai sveikų minčių. Pabrėždama turto bendruomeniškumą, ji sudaro atsvarą prieš dabartinį turto suindividualistinimą. Pabrėždama turto dinaminį pobūdį, ji pasisako prieš negyvo kapitalo telkimą ir prieš jo laikymą, atskirtą nuo visuomenės reikalų. Pabrėždama karitatyvinį turto pobūdį, ji prieš šaltą teisingumą pastato meilės principą ir tuo pačiu socialinei santvarkai žada geresnę

[57] Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, 208—209 p. Freiburg i. Brsg., 1908.

[58] Plg. Theologische-Praktische Quartalschrift, 715 p., 1927.

ateitį. Štai kodėl šūkis „Atgal prie Bažnyčios Tėvų“ šiandien yra reikšmingas ne tik liturgijoje, ne tik moralėje, bet ir socialiniame gyvenime. Iš tikro anie žmonės buvo arčiau tiesos, nes jie buvo arčiau Sekminių stebuklo, kada realizavosi Kristaus pažadėjimas, jog Šv. Dvasia išmokys visos Tiesos.

LITERATŪROS SĄRAŠAS

Bažnyčios Tėvų raštai. Migne patrologia graeca et patrologia latina.

Berdiaeff N. Le Christianisme et la lutte des classes. Paris, 1932.

Berdiaeff N. Problème du Communisme. Paris, 1933.

Berdiajew N. Sinn und Schicksal des russischen Kommunismus. Luzern, 1937.

Kulischer J. Allgemeine Wirtschafsgeschichte. München und Berlin, 1928.

Leonas XIII. Rerum Novarum. Liet. vertimas su komentarais. Kaunas, 1929.

Malcor M. Au delà du machinisme. Paris, 1937.

Messner J. Die soziale Frage der Gegenwart. Insbruck, 1934.

Mounier E. Vom kapitalistischen Eigentumsbegriff zum Eigentum des Menschen. Luzern, 1936.

Pesch H. Lehrbuch der Nationaloekonomie. Freiburg i. Brsg., 1922.

Pijus XI. Quadragesimo anno. Liet. vert., Kaunas, 1931.

Schilling O. Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Brsg., 1908.

Schilling O. Katholische Sozialethik. München, 1929.

Schilling O. Katholische Wirtschaftsethik. München, 1933.

Simmel G. Philosophie des Geldes. München und Berlin, 1930.

Simon H. Les catholiques, la politique et l'argent. Paris, 1936.

Sombart W. Der moderne Kapitalismus. München und Leipzig, 1921.

Sombart W. Der Bourgeois. München und Leipzig, 1923.

Sombart W. Das oekonomische Zeitalter. Berlin, 1935.

Stadler Th. W. Die sozialen Kundgebungen der Päpste. Einsiedeln, 1935.

Thurnwald R. L'Economie primitive. Paris, 1937.

Tomas Akvinietis. Summa Theologica ir Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre von Fr. Schreyvogel. Jena, 1923.

Varii auctores. Soziale Frage und der Katholizismus. Paderborn, 1931.

Vialatoux J. Philosophie économique. Paris, 1932.

Ziegler L. Zwischen Mensch und Wirtschaft. Darmstadt, 1928.

BURŽUAZIJOS ŽLUGIMAS

AUTORIAUS ŽODIS

Ši studija yra išaugusi iš paskaitų, kurias autorius skaitė V. D. u-to Teologijos-filosofijos fakulteto Filosofijos skyriuje 1937 metų pavasario semestrą, pavadinęs jas „Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė". Iš sykio autorius buvo manęs visą šį epizodinį kursą išleisti atskiru kiek didesnės apimties leidiniu. Tačiau tiesioginiai darbai neleido kol kas tinkamai išvystyti dviejų pastarųjų problemų: prometėjizmo ir Krikščionybės. Nenumatydamas galimumo greitai rasti progos prie šių problemų grįžti, autorius leidžia pirmąją minėto kurso dalį be ryšio su kitomis dviem dalimis manydamas, kad šiuo dvasinio ir fizinio sukrėtimo metu buržuazijos, kaip žlungančio tipo, problema yra aktualiausia ir daugelio gyvai pergyvenama.

A. Maceina

Kaunas, 1940 m. vasario 1 d.

Įvadas

TRYS DVASIOS

1. Dvasių persiskyrimas dabartyje

Mūsų laikus galima vertinti labai įvairiai: galima juos kritikuoti ir peikti, galima aukštinti jų civilizaciją, galima pranašauti jų žlugimą, galima taip pat juose nematyti nieko ypatingo, ko nebūtų buvę ir seniau. Visoms šitoms pažiūroms atstovų yra nemaža. Nusistatymas mūsų amžiaus atžvilgiu priklauso nuo vertintojų pasaulėžiūros, nes vertinimas visados suponuoja atranką, atranka suponuoja vertybę, o vertybės pergyvenimas priklauso nuo pažiūrų į pasaulį ir į gyvenimą. Vertinimo esmėje slypi pasaulėžiūriniai principai. Todėl dabartinis pasaulėžiūrų įvairumas kaip tik ir sukuria labai nevienodą mūsų laikų vertinimą.

Vis dėlto beveik visi sutinka, kad mes gyvename savotišką chaosą, kuriame skilimas, irimas ir kova rungiasi su vienybe, kūryba ir rimtimi. Išcentrinės ir įcentrinės jėgos yra praradusios pusiausvyrą, ir bet koks dabartinio žmogaus veikimas yra pažymėtas dažnai net tragiškomis priešginybėmis. Visuotinė šių dienų krizė, daug galingesnė, negu raštuose vaizduojama, kaip tik ir yra šitų išcentrinių ir įcentrinių jėgų kova. Istorinės antinomijos, kurios gyvenimą padaro judrų, įdomų, kūrybišką, bet sykiu ir tragišką, šiandien yra tokioje įtampoje, kad apie jų išlyginimą, apie pusiausvyros atstatymą sunku net galvoti. Atrodo, kad antinominiai gyvenimo pradai šiuo tarpu siekia ne atotampos, kad atpalaiduotų kūrybinės energijos, bet susinaikinimo, kad visiškai šitą energiją pražudytų. Antinomijų kova atrodo einanti į vienų pergalę, o į antrų žlugimą.

Kai kas šitokį visų mūsų padėjimą nori pavadinti „dvasios persilaužimu“ ir siūlo jį laikyti pagrindine mūsų

amžiaus žyme. Bandymas nėra laimingas. Bendros dvasios persilaužimo mūsų laikais nėra jau tik dėl to, kad dabarčiai nėra bendros dvasios. Neturėdami vienos objektyvinės dvasios, vienos pasaulėžiūros, vieno įsitikinimo ir tikėjimo, mes negalime kalbėti nė apie šitos dvasios persilaužimą. Posakis „dvasios persilaužimas" tiko vidurinių amžių pabaigai charakterizuoti, nes tuomet iš tikro buvo viena dvasia ir viena širdis. Tuo tarpu dabar, kada skilimas yra pasiekęs aukščiausią laipsnį, kada mes vos susikalbame, toksai posakis yra negyvenimiškas. Kur yra maišatis, ten stinga vienybės; o kur nėra vienybės, ten negali būti nė bendro pasisukimo viena kryptimi.

Šiandien reikia kalbėti ne apie dvasios persilaužimą, bet apie *dvasių persiskyrimą*. Įvairios pasaulėžiūros, įvairios teorinės, etinės, socialinės ir politinės sistemos, kurios dar neseniai buvo sumišusios viena su kita, šiandien vis labiau persiskiria, vis labiau ryškina savo bruožus ir grynina savo principus. *Religija* jau nebėra privatinis dalykas, bet arba pilnutinis gyvenimas, arba opiumas liaudžiai svaiginti. Religinis indiferentizmas šiandien persiskiria į teizmą ir ateizmą. *Mokslas*, kuris dar neseniai tarnavo daugiausia praktikai, nebetenka pragmatinio charakterio. Šiandien jis arba grįžta tarnauti grynajai tiesai, arba yra pajungiamas tendencijai. Priešais idealistinį ir objektyvinį mokslą dabar yra pastatomas tendencinis mokslas. *Visuomeninis gyvenimas*, susiformavęs liberalizme ir apsireiškęs įvairiopais demokratiniais pavidalais, šiuo tarpu suka arba į organinę valstybę, arba į diktatūrą. Demokratinė lygybė šiandien persiskiria į hierarchinį organizmą ir į bedvasį, bevalį mechanizmą. *Menas*, neseniai buvęs idėjų, nuotaikų ir kaprizų mišinys, šiuo metu krypsta arba į idėją, arba į propagandą. Estetinė gyvenimo sritis persiskiria į tikrąjį idealinį meną ir į pseudomeną, arba į tai, ką vokiečiai vadina „Kitsch". Tokio pat persiskyrimo ženklų galima lengvai pastebėti visose, net ir labai siaurose gyvenimo srityse. Jose niekur nėra persilaužimo viena kuria linkme. Jose kaip tik vyrauja persiskyrimas į priešingas ir net prieštaraujančias sroves bei kryptis. Šiandien, kaip ir visoje istorijoje, gyvenimo vyksmas ne persilaužia

iš vienos tendencijos į kitą, bet telkiasi aplinkui pagrindines idėjas.

Persilaužimo teorija yra pagrįsta horizontalinio istorijos tekėjimo idėja. Čia istorija yra laikoma lyg ir upe, kuri tekėdama pasisuka tai į vieną, tai į kitą pusę. Horizontalinis istorijos tekėjimas yra grindžiamas trimis dėsniais: *persilaužimo*, kada istorija pakrypsta nauja linkme; *nykimo*, kada senoji linkmė pradeda silpti; *atsigavimo*, kada naujoji linkmė pradeda stiprėti. Visas istorinis vyksmas čia atrodo kaip nuolatinis įsisiūbavusios jūros bangavimas, kuriame bangos tai iškyla, tai nusileidžia. Žmogui, stovinčiam bangos viršūnėje, kaip tik ir atrodo, kad bangos lūžta. Bet šitoks istorinio vyksmo supratimas gyvenimo prasmės neišaiškina. Istorija negali būti amžinas tekėjimas. Ji turi turėti savo galą. Horizontalinio tekėjimo teorijai istorijos galas yra netikėtas kažkokios galios įsibrovimas į nuolatinį vyksmą ir šio vyksmo pertraukimas. Upę taip pat galima sustabdyti. Bet tai bus išviršinis, mechaninis, nenormalus jos galas. Natūraliai upė neina prie galo. Jūra nėra upės galas, bet tik josios pratęsimas kitokiu pavidalu. Taip yra ir su istorija, jeigu ji yra suprantama kaip horizontalinis tekėjimas. Tuo tarpu tikrumoje istorijos galas turi ateiti visai natūraliai. Pats istorijos vyksmas turi prie pabaigos eiti ir josios siekti. Kitaip istorinis procesas neturėtų išvidinės prasmės: jam šita prasmė būtų primesta iš viršaus. Tik tada, kai istorija pačiu savo vyksmu realizuoja gyvenimo prasmę ir kai ji eina prie šitos prasmės apreiškimo ir tuo pačiu prie savo galo, tik tada istorija gali būti prasminga.

Bet visa tai reikalauja kitaip suprasti ir vaizduotis istorinį vyksmą. Istorija teka ne horizontaliai, bet išsivysto vertikaliai. Istorinis vyksmas yra valdomas ne horizontalinio tekėjimo, bet vertikalinio išsivystymo idėjos. Istorija nėra upė, kuri krypsta tai šen, tai ten, bet ji yra greičiau medis, kuris auga ir skleidžiasi. Vertikalinio išsivystymo principas istorijoje reiškiasi trimis dėsniais: *persiskyrimo*, kada atskiri pradai išsivysto iš pradinės visumos kiekvienas sau; *skleidimosi*, kada šitie pradai bręsta savo viduje, ir *įtampos*, kada tarp jų atsiranda savotiškų priešginybių arba antinomijų, kurios palaiko istorijos gyvumą

ir kūrybiškumą. Istoriniame vyksme yra visi pradai ir visos dvasinės struktūros. Jos visos istorijoje veikia. Tik kiekvienos jų veikimas yra savotiškas. Kiekviena jų stengiasi istoriją palenkti sau. Kiekviena valdo atskirus istorijos periodus. Bet šitas valdymas anaiptol nėra dvasios persilaužimas. Tai tik vienos dvasios iškilimas iš istorinių gelmių į jos paviršių ir apsireiškimas objektyvinio gyvenimo pavidalais. Tarp atskirų istorinių struktūrų visados esama didelės įtampos. Ir juo šita įtampa esti stipresnė, tuo kuris nors istorinis tarpsnis yra kūrybiškesnis, nes „priešginybių kova yra gyvenimo dėsnis žmogui ir žmonijai“ [1]. Istorija eina prie išvidinės vienybės. Bet šitoji vienybė yra negalima be įtampos, o įtampa nėra galima be tam tikro persiskyrimo. Dvasių persiskyrimas yra bendras istorijos dėsnis. Jeigu šiandien mes jį ypatingai pabrėžiame, tai tik dėl to, kad mūsų laikais persiskiria *visi* pradai, *visos* struktūros, *visos* dvasios. Tai, kas pirmiau vykdavo ištisus amžius, šiuo metu koncentruotai susitelkė dabartyje. Įvairių pradų susibėgimas, jų persiskyrimas, jų kova, jų įtampa, jų pastangos susivienyti — štai kas charakterizuoja mūsų amžių ir kas jam suteikia judrumo, nerimo, blaškymosi ir net savotiško ligūstumo. Norėdami įsibrauti į mūsų laikų paslaptį, mes turime suvokti tuos pagrindinius pradus, tas pagrindines dvasias ir idėjas, kurios mūsų gyvenime vyrauja, kurios šitą gyvenimą skaldo ir aplinkui kurias sukasi visos mūsų mintys ir visi mūsų darbai.

2. Trijų dvasių charakteristika

Europos kultūroje galima išlukštenti tris idėjas, aplinkui kurias telkiasi mūsų dienų gyvenimas ir kurios lėmė visą Europos išsivystymą: *buržuaziškąją, prometėjiškąją* ir *krikščioniškąją.* Šitos idėjos skaldo dabartinį amžių ir dabartinį žmogų. Jos įspaudžia savo žymių visiems mūsų laiko žygiams. Aplinkui jas sukasi visos kovos su pergalėmis ir pralaimėjimais. Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė yra tos trys dvasios, kurios paskirsto mūsų

[1] *A. Rademacher.* Religion und Leben, 20 p. Freiburg i. Brsg., 1929.

gyvenimą į tris pagrindinius frontus. Šitų frontų grumtynėse kaip tik ir glūdi dabarties paslaptis.

Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė yra visų pirma amžini dvasios tipai arba, kalbant šių dienų psichologijos kalba, amžinos dvasinės struktūros. Jas turi kiekvienas žmogus. Kiekvienas iš mūsų jas nešioja savo viduje ir vienaip ar kitaip apreiškia iš viršaus. Kiekvienas žmogus savo viduje yra buržujus, prometėjas ir krikščionis. Kiekvieno žmogaus žygiai yra kilę iš vienos arba iš kitos minėtos struktūros.

Žmogus visų pirma yra šios tikrovės, šios žemės, šio pasaulio padaras. Su gamtine tvarka, su jaučiama ir apčiuopiama realybe jis yra suaugęs ligi gelmių. Jis niekados negali nutraukti savo sajų su jį supančia aplinka. Žmogus kaip jūra, pasak J. Brunheso, siurbiasi į žemę, į žemę, kurią sudaro ne tik po mūsų kojomis jaučiama dirva, bet visas šitas regimas, jaučiamas ir pergyvenamas kosmas. *Žemės—kosmo* dvasia žmoguje byloja nuolatos.

Bet žmogus yra ir laisvas padaras. Jis yra ne tik suaugęs su žeme, bet jis jaučia savyje ir laisvės principą. Žmogus yra kūrėjas. Jis turi nepergalimą linkimą ir nepalaužiamą pasiryžimą apvaldyti visą žemesnį pasaulį, su kuriuo jis yra susijęs, jį palenkti sau ir jį perkeisti pagal savo dvasios esmę. Jis jaučia esąs Žmogus aukščiausia ir kilniausia šito žodžio prasme. Jo dvasingumas, jo laisvė, jo kūrybiškumas jį iškelia neapsakomai aukščiau žemės ir padaro jį savarankišku, autonominiu kosmo gyventoju. *Žmogaus kūrėjo* dvasia jame taip pat kalba labai galingai.

Žmogus galop yra ir Dievo padaras. Sukurtas pagal Dievo paveikslą ir panašumą, jis niekados negali savo būties gelmėmis atitrūkti nuo savo atsiradimo ir buvimo pirmosios Priežasties. Dievo atvaizdas žmoguje yra ontologinis kūrybinio jo nusiteikimo pagrindas. Jeigu žmogus gali kurti, tai tik todėl, kad jis yra Dievo sukurtas. Žmogaus sielos gelmėse blyksi, mistikų žodžiais kalbant, dieviškoji kibirkštėlė, niekados neužpučiama ir neužgęstanti. Dievo balsas, tasai nerimas Dievop, kuris taip aiškiai yra prasiveržęs naujaisiais laikais, žmoguje yra nenumaldo-

mas. *Dievo* dvasia sklendena viršum tamsių žmogaus prigimties gaivalų.

Vadinasi, žemės dvasia, žmogaus dvasia ir Dievo dvasia yra apvaldžiusios išvidinį žmogaus gyvenimą ir jį kreipia buržuaziškąja, prometėjiškąja ir krikščioniškąja linkme. Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė yra neišnaikinamos galybės, nes jos yra įaugusios į pačią žmogaus prigimtį. Žmogaus siela yra naturaliter ne tik christiana, bet ir buržuaziška, ir prometėjiška. Štai kodėl apie buržuaziškąją, prometėjiškąją ir krikščioniškąją dvasią galima kalbėti kaip apie amžinus žmogaus tipus, kaip apie amžinas išvidines struktūras, kurios yra pirmesnės negu istoriniai jų pavidalai ir kuriomis šitie pavidalai yra pagrįsti.

Šitos trys dvasinės struktūros glūdi kiekviename žmoguje. Bet jų veikimas ir jų galia ne kiekviename yra vienodi. Paprastai viena kuri struktūra stengiasi iškilti, įsigalėti ir kitas nuslėgti. Tarp buržuaziškosios, prometėjiškosios ir krikščioniškosios dvasios eina nuolatinė kova. Ji prasideda žmogaus sielos viduje. Žmogus pats išvidiniame savo gyvenime turi patirti šitą susikirtimą ir vėliau gyventi jojo išsisprendimu. Kiekvienam žmogui ateina laikas, kada jis turi paregėti vienos arba kitos struktūros pergalę. Ateina laikas, kada žmogus savo viduje turi tapti arba buržujumi, arba prometėju, arba krikščioniu. Tai yra gilių dramų ir skaudžių konfliktų metas. Bet jis yra neišvengiamas. Žmogus turi apsispręsti, kas jame viešpataus: žemės dvasia, žmogaus dvasia ar Dievo dvasia.

Išviršinis žmogaus gyvenimas yra išvidinio jo nusiteikimo apsireiškimas. Išviršinė žmogaus istorija yra išvidinės jo istorijos projekcija laike ir erdvėje. „Įvykiai,— sako Berdiajevas,— pirma įvyksta dvasios realybėje, o tik paskui pasirodo išviršinėje istorijos realybėje“ [2]. Tai, kas atsitinka regimame žmogaus gyvenime, kas sudaro šito gyvenimo eigą, yra ne išviršinių veiksnių padaras, kaip gyvulių srityje, bet išvidinio žmogaus keitimosi, išvidinio jo išsivystymo padarinys. Jeigu tad objektyviniame praktiniame gyvenime mes sutinkame buržujų, prometėjų ir

[2] Un nouveau Moyen Age, 4 p. Paris, 1934.

krikščionių, tai jie yra ne kas kita kaip ano išvidinio keitimosi apraiškos išviršiniame gyvenime. Išvidinis dvasios nusiteikimas, išvidinis josios apsisprendimas, vienos arba kitos struktūros pergalė žmogaus viduje išsiveržia į paviršių tam tikromis formomis ir tam tikru viso gyvenimo stiliumi. Buržujus, prometėjas ir krikščionis yra skirtingi visu savo gyvenimo būdu, ir skirtingi kaip tik dėl to, kad jie yra skirtingi savo dvasia. Vienos arba kitos dvasinės struktūros laimėjimas žmogaus viduje tampa didele psichologine galybe, kuri vėliau valdo visą išviršinį žmogaus veikimą: jo priemones, būdus ir tikslus. Buržuaziškas, prometėjiškas ir krikščioniškas gyvenimo stilius nėra tik paprasta išviršinė maniera, bet stilius giliausia šito žodžio prasme, apie kurį E. Hello yra pasakęs, kad „style c'est l'homme". Buržuaziškas, prometėjiškas ir krikščioniškas gyvenimas mus veda į slaptingas dvasios gelmes, kuriose jau yra įvykęs žmogaus apsisprendimas pasaulio, žmogaus ar Dievo linkme.

Kai buržuaziškas, prometėjiškas ir krikščioniškas gyvenimo stilius iš individualinės sferos pereina į visuomeninę sritį, kai jis apvaldo objektyvinę dvasią, tuomet mes susiduriame su buržuazija, prometėjizmu ir Krikščionybe kaip su istoriniais pavidalais. Psichologinė šitų trijų struktūrų galybė tuomet virsta *istorine* galybe. Išvidinė vienos arba kitos dvasios pergalė čia esti išplečiama žmogaus gyvenimo vyksme; jai esti palenkiamos visos gyvenimo sritys; ji perskverbia viešąsias institucijas, viešąją nuomonę; ji savo žymių įspaudžia religinėms, mokslinėms, dorinėms ir estetinėms sistemoms. Buržuaziškas, prometėjiškas ir krikščioniškas tuomet tampa ne tik žmogaus vidus, ne tik individualinis išviršinis jo gyvenimo būdas, bet ir visas tam tikras istorinis periodas. Žemės, žmogaus ar Dievo dvasia tuomet valdo ne tik žmogų, bet ir gyvenimą.

3. Trijų dvasių istorinis išsivystymas

Europos kultūros istorijoje tokį procesą, tokį trijų dvasių kelią galima pastebėti labai lengvai. Kristaus žygis šioje tikrovėje pažadino tąją animam naturaliter christia-

nam, kuri glūdėjo žmogaus dvasios gelmėse. Krikščionybė pirmoje eilėje buvo dvasinis nusiteikimas, Šv. Dvasios malonė ir dovana. Daugelio žmonių sielose natūrali krikščioniškoji struktūra, Kristaus žygio pažadinta, apšviesta ir pašvęsta, laimėjo kovą su buržuaziškąja arba su prometėjiškąja struktūra. Visas patristinis periodas yra perpintas šitos kovos atgarsiais. Šiuo metu mes aiškiai matome, kaip pačiose žmogaus dvasios gelmėse vyksta savotiškas perversmas, kaip visos trys dvasios grumiasi už savo ateitį. Patristikos metu krikščioniškoji dvasia susirėmė pirmoje eilėje su buržuazine dvasia, kuri helenizmo metu kaip tik buvo vyraujanti. Išblėsusios ir pakrikusios eklektinės filosofijos sistemos, utilitaristinis ir hedonistinis gyvenimo supratimas, susmulkėjusi estetinė kūryba, net savotiškai surokokinta,— štai kas žymėjo helenistinį istorijos tarpsnį. Krikščionybė kaip tik stojo kovon su šituo gyvenimo paviršutiniškumu, su žmogaus prisirišimu prie šios tikrovės, su jo pasinėrimu į šio pasaulio smagurius. Šv. Augustino sieloje šitoji dviejų dvasių — buržuaziškosios ir krikščioniškosios — kova pasiekė aukščiausios įtampos. Šv. Augustino laimėjimas buvo lyg ir simbolis, kad ir visai Krikščionybei yra lemta laimėti. Iš tikro po kiek laiko Krikščionybė iš kankinių sielos perėjo į viešąjį gyvenimą ir tapo istorine galybe, kurios konkreti išraiška kaip tik ir buvo viduriniai amžiai. Viduriniai amžiai yra krikščioniškojo gyvenimo stiliaus objektyvacija. Tai krikščioniškosios struktūros susiformavimas istoriniu pavidalu. Tai Dievo dvasios *triumfas* ne tik išvidiniuose žmogaus žygiuose, bet ir išviršinio gyvenimo institucijose. Natūrali krikščioniškoji dvasinė struktūra, kuri ruseno platonizme, Krikščionybės buvo taip sustiprinta antgamtiniu pradu, kad ji persunkė tikrųjų vidurinių amžių metu kiekvieną viešą ir privatinį žygį, pradedant karalių aktais ir baigiant liaudies keiksmais. Be abejo, šitokia visuotinė krikščioniškosios dvasios pergalė dar nereiškė, kad kitos dvi dvasios — buržuaziškoji ir prometėjiškoji — jau būtų išnykusios. Ne! Jos tik buvo išstumtos iš objektyvinės gyvenimo sferos, jos buvo uždarytos tik atskirų asmenų sielose, ir iš istorinių galybių jos buvo paverstos individualinėmis psichologinėmis galybėmis. Savo stiliumi jos

nudažė atskirų asmenų privatinį gyvenimą, bet jos neįstengė šito stiliaus žymių įspausti viešajam gyvenimui. Jų laikas krikščioniškosios Europos istorijoje dar nebuvo atėjęs.

Prometėjiškoji dvasia atsigavo Renesanso metu. Renesansas, sakoma, buvo grįžimas į klasikinę senovę. Bet tai nebuvo grįžimas į helenistinius buržuazinės antikos laikus. Tai buvo grįžimas į herojų tarpsnį, kada vyko didžiosios graikų kovos, kada kūrė Homeras ir kada dieviškosios helenų kilmės mitas dar nebuvo nustojęs savo prasmės. Renesanso žmogus visai savaimingai šliejosi prie to graikų gyvenimo periodo, kada tautinis graikų genijus buvo kūrybiškiausias, kada jis kovojo su dievais ir stengėsi prieštarauti savo likimui. Renesanso žmogus pergyveno save kaip pasaulio pavergėją, kaip kūrėją ir valdovą. Iš mistinės kontempliacijos jis atsigrįžo į patį save. Jis atsistojo priešais gamtą kaip kūrėjas priešais medžiagą. Nė vienas Europos istorijos tarpsnis nebuvo toks kūrybiškas, kaip Renesansas. Nė viename nebuvo gimę tiek genijų, kaip Renesanso metu. Kūrybinė žmogaus dvasia čia sutelkė savo visas jėgas ir apsireiškė nepaprastu, tiesiog gaivalingu vaisingumu. Sakoma, kad Renesanso metu buvo atrastas žmogus. Posakis turi gilios prasmės, nes jis rodo, kad šiuo metu dvasios gelmėse kaip tik prabilo *žmogaus* dvasia. Kiek viduriniais amžiais *Dievas* kalbėjo žmoguje ir visame jo gyvenime, tiek dabar prašneko pats žmogus. Jis pats norėjo apvaldyti pasaulį, pats atsistoti gyvenimo centre, pats viską matuoti ir spręsti. Prometėjiškoji dvasia, kaip save teigiančioji ir savimi pasitikinčioji dvasia, Renesanso metu pradėjo imti viršų prieš krikščioniškąją dvasią. „Kūrybinių žmogaus jėgų pakilimas,— pastebi Berdiajevas,— buvo tuomet tarsi žmogiškojo apreiškimo atsakymas į dieviškąjį apreiškimą“ [3]. Žmogus čia atsistojo priešais Dievą kaip kūrėjas ir kaip kūrėjas apsireiškė. Tiesa, Windelbandas teisingai yra pasakęs, kad Renesanso genijuose „snaudė kažkoks demoniškumas, ir nežabotos aistros pagimdė nuodėmės milžinų, prieš kuriuos istorija užsidengia savo

[3] Un nouveau Moyen Age, 17 p.

veidą“ [4]. Vis dėlto Renesanso nuodėmės nebuvo buržuazinės alkio ir malonumo nuodėmės. Renesanso žmogus buvo sugundytas ne iš akmenų padaryti duonos, bet noro priversti pasaulį sau tarnauti. Renesansas buvo ne kas kita kaip prometėjiškosios dvasinės struktūros susiformavimas istoriniu pavidalu. Savęs teigimas buvo charakteringiausia šito pavidalo žymė. Kiek viduriniais amžiais „žmogus,— pasak J. Burckhardto,— jautėsi tik kaip rasė, tauta, partija, korporacija, šeima arba šiaip kurios nors bendruomenės forma“, tiek Renesanso metu „visa jėga iškilo subjektyvumas, žmogus pasidarė dvasinis individas, ir kaip tokį jis save pažino“ [5].

Bet jau nuo aštuonioliktojo šimtmečio pradžios Europos istorija pradeda įsigyti naujų bruožų. Aštuonioliktasis šimtmetis, tasai „siècle des petitesses“, kurio metu pasikeitė „vyriškumas moteriškumu, tvirtumas švelnumu, didumas mažumu, atšiaurumas saldumu, melancholiškumas sangviniškumu“ [6], kaip tik ir buvo pirmas Europos žingsnis į buržuaziškosios dvasios persvarą viešajame gyvenime. Kūrybinis Renesanso žmogaus užsidegimas buvo nepaprastai vaisingas. Technikos pažanga atrodė esanti begalinė ir žadanti žmogui neaprėpiamų perspektyvų. Vis dėlto sykiu su prometėjišku pasaulio apvaldymu ėjo ir buržuaziškas įsigyvenimas šiame pasaulyje. Renesanso žmogus žiūrėjo į pasaulį kaip į savo kūrybos medžiagą. Apšvietos žmogui pasaulis jau buvo pastovi jo gyvenimo vieta. Pasaulio apvaldymas pririšo žmogų prie gamtinės tikrovės ir padarė jį pastoviu šios tikrovės gyventoju. Gyvenimas čia buvo pradėtas jausti ne kaip kažkoks aukštas, sunkiai suvokiamas ir dar sunkiau vykdomas pašaukimas, bet kaip nuolatinis tobulėjimas, nuolatinis naudojimasis smagumais ir malonumais. Šio meto kultūra pasidarė galantiška. Bet ji neteko ryšių su būties gelmėmis. Ir juo toliau, tuo labiau kultūrai nyko aukštas idealinis jos pobūdis. Paskutinis Europos istorijos periodas yra

[4] Die Geschichte der neueren Philosophie, I, 9 p. Leipzig, 1911.
[5] Die Kultur der Renaissance in Italien, 180—181 p. Leipzig, Reclam.
[6] *K. Joël.* Wandlungen der Weltanschauung, I, 645 p. Tübingen, 1928.

charakteringas dviem dalykais: *ypatingu technikos išsivystymu* ir *socialinės problemos atsiradimu.* Technikos įsigalėjimas tuojau nuėjo utilitaristine linkme. Išradimai buvo daromi ne idėjai, bet naudai. Ne tam buvo kuriamos mašinos, kad pavergtų pasaulį ir jį apvaldytų, kad išreikštų žmogaus triumfą ir jo pergalę, bet kad jomis pasinaudodamas žmogus galėtų kuo daugiausia pelnyti. Turtas ir turtingumas pasidarė techninės kultūros tikslas. Utilitarizmo kryptimi eidama, technika būtinai turėjo iškelti socialinę problemą, nes ne visi žmonės galėjo mašinų turėti. Jų įsigyti sugebėjo tik tie, kurie buvo turtingesni. Mašinos sudarė gamybos priemones, sudarė tuo pačiu savotišką galybę, kuriai turėjo nusilenkti kiekvienas, kuris neturėjo laimės surinkti pakankamos pinigų sumos. Technikos pažanga kūrė turtą, turtas reiškė jėgą valdyti pasaulį. Deja, šitas valdymas pinigu jau buvo iš esmės skirtingas nuo renesansiškojo valdymo. Renesansas pasaulį valdė idėja. Apšvieta ir visas Europos gyvenimas ligi didžiojo karo pasaulį valdė turtu. Kovą už pasaulėžiūrą čia pakeitė kova už duoną. Pasaulis pateko į rankas tų, kurie turėjo daug duonos įvairių materialinių gėrybių pavidalu. Šitie naujieji pasaulio valdovai taip pat buvo savotiški genijai. Bet jų genialumas jau buvo šios žemės vaisius: šios tikrovės ribų jie nesistengė peržengti ir — net nenorėjo. Iš kovos už duoną išaugo marksistinė filosofija, kuri taip pat yra ryškaus buržuazinio charakterio. Marksizmas nė iš tolo neturi tokio idealizmo, kokio turėjo Renesansas. „Ekonominio materializmo teorija,— sako Berdiajevas,— neturi savyje nieko, kas galėtų uždegti smegenis. Tai liūdna koncepcija pati savyje... ir tarsi padaryta tam, kad atimtų bet kokią drąsą“ [7]. Iš tikro, jeigu visas gyvenimas yra apsprendžiamas ekonomikos, jeigu klasių kova yra ne tik žmonių, bet ir kosminio išsivystymo principas, aišku, čia negali būti jokio optimizmo ir jokio idealizmo. Kultūrinis pesimizmas ir špengleriškas fatalizmas teorijoje, sensualinis hedonizmas ir šykštus utilitarizmas praktikoje yra neišvengiami marksistinės kultūros palydovai. Žemės dvasia ir žemės balsas kalba iš visos marksistinės pasaulėžiūros taip lygiai, kaip ir iš viso paskutinių dviejų šimt-

[7] Problème du communisme, 20 p. Paris, 1933.

mečių gyvenimo. Paskutiniai du Europos istorijos šimtmečiai buvo aiškios buržuazinės dvasios padaras. Nuo krikščioniškosios struktūros per prometėjizmą Europa priėjo prie buržuazijos viešpatavimo. Tiesa, istorinis buržuazijos periodas buvo trumpesnis negu abu pirmieji. Vis dėlto dvasiniame Europos veide jis paliko pakankamai savo žymių. Jo palaikais pasaulis dar ilgai gyvens. Buržuazinis istorijos periodas Europoje buvo baigtas didžiuoju karu.

4. Trijų dvasių susitikimas dabartyje

Kuo charakteringa yra pati dabartis? Buržuazinis istorijos periodas jau baigiasi. Bet buržuazinė dvasios struktūra yra dar gyva ir stipri. Ji tebėra apėmusi plačius sluoksnius, josios randame visuose luomuose ir visose klasėse. Didysis karas sukrėtė istorinį buržuazijos pavidalą. Bet buržuazinė dvasia dar liko giliai įsišaknijusi žmogaus individualiniame ir privatiniame gyvenime. Iš kitos pusės, Europos gyvenime taip pat atsinaujina ir kitos dvi dvasios: prometėjiškoji ir krikščioniškoji. Jos abi kovoja su buržuaziškąja dvasia. Bet abi varžosi ir tarp savęs. Pati buržuaziškoji dvasia, būdama stipri atskirų žmonių ir net plačių masių sielose, dar turi pakankamai jėgos kovoti su savo konkurentėmis, tuo labiau kad šitoji dvasia dar tebevaldo tuos, kurie, kaip sakoma, kuria istoriją. Todėl *dabartis kaip tik ir yra charakteringa šitų trijų dvasių rungtynėmis.* Mes esame įžengę į tokį Europos istorijos periodą, kuris sudaro savotišką tuštumą, nežinant, kas toliau istoriniam vyksmui suteiks išviršinį pavidalą: buržuazija, prometėjizmas ar Krikščionybė. Šiuo metu mes dar nežinome, ar viešasis gyvenimas ir objektyvinė kultūra toliau bus persunkta žemės dvasios, ar žmogaus dvasios, ar Dievo dvasios. Mes tik regime šitų trijų dvasių kovą. Mes šitoje kovoje gyvename ir kiekvienas aktyviai, nors dažnai ir nesąmoningai, dalyvaujame. Visas dabarties žmogus šitos kovos yra sukrėstas ligi gelmių. Visos tos trys amžinos dvasinės struktūros šiuo metu yra pažadintos ir prikeltos. Kova už istorinius jų pavidalus yra persimetusi ir į žmogaus vidų, nes kiekvienas stengiasi,

kad išvidinis jo nusiteikimas susiderintų ir su viešojo objektyvinio gyvenimo formomis. Dabar yra sprendžiamas klausimas, ne tik kokia dvasia tvarkys objektyvinio gyvenimo sritis, bet ir kokia dvasia įsigalės žmogaus viduje. Jeigu išvidinis žmogaus nusiteikimas turi didelės apsprendžiamosios įtakos istoriniams pavidalams, tai taip lygiai istoriniai pavidalai turi įtakos ir išvidiniam žmogaus nusistatymui. Vienos ar kitos dvasios pergalė viešajame gyvenime savaime skatina ir žmogų savo viduje nusiteikti šiai dvasiai palankia kryptimi. Istoriniai buržuazijos, prometėjizmo ar Krikščionybės pavidalai ne tik iš žmogaus vidaus kyla, bet jie savo ruožtu šitą vidų ir patys formuoja. Dabar, kada eina kova už istorinius pavidalus, tuo pačiu yra kovojama ir už išvidinį žmogaus apsprendimą vienos arba kitos dvasios linkme. Štai kodėl dabarties žmogus yra neramus, svyruojąs, išsiblaškęs ir neapsisprendęs. Jis blaškosi tarp trijų dvasinių struktūrų; jis savo viduje gyvena gilią dramą, nes nuo vienokio ar kitokio šios kovos išsimezgimo priklauso ne tik istorijos, bet ir paties žmogaus, kaip asmenybės, likimas. Dabarties paslaptis yra išvidinės ir išviršinės kovos paslaptis. Tai „žmogaus paslaptis", kaip pasakyta Apokalipsėje.

Kodėl šioji kova vyksta kaip tik dabar? Tai nėra atsitiktinių aplinkybių susibėgimas. Dabartinė buržuazijos, prometėjizmo ir Krikščionybės kova turi gilų pagrindą pačiame istoriniame vyksme. Istorinis vyksmas, kaip jau esame sakę, eina per dvasių persiskyrimą, per kiekvienos jų subrendimą prie jų susidūrimo ir įtampos. Šitas susidūrimas turi parodyti, kokia dvasia galų gale nulems istorinio vyksmo galą. Dabartyje visos trys dvasios kaip tik susitiko jau subrendusios, jau išmėgintos, kiekviena jau valdžiusi istorinį gyvenimą, vadinasi, jau „turinti praktikos". Krikščioniškoji dvasia, kuri viešpatavo viduriniais amžiais, anaiptol nežlugo Renesanso ir Apšvietos metu. Jos pralaimėjimas viešajame gyvenime ją dar labiau sustiprino josios viduje. Iš istorinių pavidalų Krikščionybė pasitraukė daugiau į žmogaus vidų ir ten augo naujam uždaviniui. Be to, Europos gyvenime buvo šalių ir sričių, iš kurių krikščioniškoji dvasia niekados nebuvo išstumta. Čia ji palaikė nuolatinį ryšį su istorinio gyvenimo formo-

mis, nors ir nebūdama pirmaeilė šio gyvenimo apsprendėja. Šiuo metu Krikščionybė vėl išeina į objektyvinės dvasios sritis, naujai atgimusi, naujų jėgų atgaivinta, sustiprinta ir naujo užsidegimo persunkta. Katalikiškosios Akcijos idėja yra viena iš naujų Krikščionybės apsireiškimo formų.

Tą patį galima būtų pasakyti ir apie prometėjizmą. Ir jis, aštuonioliktame šimtmetyje perdavęs viešąjį gyvenimą buržuazijai, dėl to dar nenusilpo pats savyje. Prometėjiškoji dvasios struktūra po Renesanso bandymo kiekvieną kartą vis prasiveržđavo Europos gyvenime į viršų, kas rodė jo gajumą ir net nuolatinį stiprėjimą. Romantikos sąjūdis pačiame buržuazijos viduryje kaip tik rodė, kad prometėjiškoji dvasia gyvenimo gelmėse yra labai galinga. Mūsų dienomis prometėjizmas išsiveržia nacionalizmo ir bolševizmo pavidalais. Nacionalistinis žmogaus teigimas ligi jo suabsoliutinimo, savęs išganymo idėja (Selbsterlösung), neopagonizmo ankštas prisišliejimas prie nacionalistinio sąjūdžio kaip tik rodo, kad čia auga naujas prometėjiškas žmogus, kuris yra pasiryžęs kovoti ne tik su savo gimine, bet ir su pačiu Dievu. Iš kitos pusės, prometėjiškosios tendencijos taip pat yra aiškios ir bolševizme. Bolševizmas yra kilęs iš marksizmo. Bet jis jau nebėra marksizmas. Jis sukūrė visai kitokį gyvenimo tipą negu marksistinė pasaulėžiūra. Jis atgaivino savyje visas prometėjizmo žymes. Idealistinis pobūdis vėl įsigalėjo jo praktikoje. Berdiajevas liudija, kad „buržuazinis krikščioniškosios istorijos tarpsnis mažiau žadino energijos ir pasiaukojimo dvasios kaip šiandieninis komunizmas... Nuoširdus entuziazmas ir nesąlyginis atsidavimas, kurį parodo sovietų jaunimas, yra nepaneigiamas faktas, kurio negalima paslėpti. Tai patvirtina ir toji energija, kuri patraukė komsomolcus į piatiletkos realizavimą“ [8]. Tas pats Berdiajevas tvirtina, kad bolševizme „kiekvienas jaunuolis jaučiasi esąs naujo pasaulio statytojas“ [9]. Kūrybinis pasiryžimas ir įtikėjimas į kuriamąsias savo galias yra charakteringos bolševistinio žmogaus žymės.

Buržuazija dar tebėra faktiškoji mūsojo periodo valdovė. Kad ir pakirsta savo šaknyse, ji vis dėlto dar gerai

[8] Problème du communisme, 17 p.

[9] Op. cit., 34 p.

sugeba ginti savo egzistenciją ir savo užimtas pozicijas. Pralaimėjusi Krikščionybei helenizmo metu, buržuazinė dvasia kartas nuo karto vis prasiveržda vo Europos gyvenime. Tokio prasiveržimo mes randame XI šimtmetyje, kada aukštųjų sluoksnių — pasaulinių ir dvasinių — suburžuazėjimas buvo beveik visuotinis ir kada šv. Pranciškui reikėjo imtis labai griežtų priemonių sulaikyti ištižimo bangai, kuri brovėsi į krikščioniškąjį gyvenimą. Buržuazinė dvasia prasiveržė ir šešioliktajame šimtmetyje, kada prasidėjęs kapitalizmas palenkė žmones šios tikrovės kryptimi ir renesansiškąjį idealizmą daugeliu atvejų supraktikino ir sumaterialino. Galop visiškai buržuaziškoji dvasia įsigalėjo paskutiniais dviem Europos istorijos šimtmečiais. Jeigu šiandien ji yra stumiama iš viešojo gyvenimo, tai nereikia manyti, kad ji savo vietą užleis lengvai. Ji turi gerų materialinių priemonių ginti savo pozicijoms, ir kova su buržuazija nėra nė kiek lengvesnė kaip kova su prometėjizmu ar su Krikščionybe.

Pati tad Europos istorija išugdė visas šias tris dvasias. Ji jas subrandino, ji pavertė jas didelėmis ne tik psichologinėmis, bet ir kultūrinėmis galybėmis. Dabartyje šios trys galybės kaip tik ir susitiko. Dabartis yra ilgos evoliucijos padaras. Ji yra logiška išplauka iš viso Europos gyvenimo vyksmo. Jeigu kuri nors dvasinė struktūra sykį patenka į viešąjį gyvenimą, ji niekados nedingsta. Ji šiame gyvenime sustiprėja, subręsta, išsivysto ir, atėjus laikui, vėl pasirodo išviršinėje istorijos realybėje. Dabartis kaip tik ir yra toksai laikas, kada sukako „plenitudo temporum" visoms trims minėtoms dvasioms. Visos jos šiuo metu yra pakankamai išaugusios, kad galėtų kovoti. Seniau, kai istorinis jų pagrindas būdavo silpnas, jos išslinkdavo iš viešojo gyvenimo be didesnių grumtynių. Nei Renesanso pradžia, nei buržuazijos įsigalėjimas nebuvo pažymėtas dideliais sukrėtimais. Ne taip yra dabar. Dabar visos trys dvasios, visos trys galybės jau yra pasiekusios savo amžiaus pilnybę, todėl jų pretenzijos duoti viešajam gyvenimui savą stilių yra labai rimtos ir jų susikirtimas yra neišvengiamas.

5. Trijų dvasių perspektyvos

Kokios gali būti šio susikirtimo perspektyvos? Visi ženklai rodo, kad buržuazija kaip istorinis pavidalas šitoje kovoje pralaimės. Jau šiuo metu jai yra pakirstos šaknys, panaikinus buržuaziją kaip socialinę klasę. Bet ir pati buržuazinė dvasia vis labiau traukiasi iš gyvenimo. Pozityvizmas pralaimi žinijoje, estetičizmas mene, moralizmas yra stumiamas iš doros, klerikalizmas traukiasi iš religijos, demokratizmas iš visuomeninio gyvenimo. Tuo tarpu, kaip matysime vėliau, šitais stulpais yra paremtas visas istorinis buržuazijos rūmas. Bet pralaimint žemės dvasiai atskirose gyvenimo srityse, netrukus ir visas gyvenimo vyksmas turės išsivilkti iš buržuazinių formų. Buržuazija kaip istorinis pavidalas, kaip viešojo gyvenimo stilius neišvengiamai eina prie galo. Bet tai dar nereiškia, kad čia žlunga buržuazija kaip dvasinė atskiro žmogaus struktūra. Buržuazinė dvasia, kaip išvidinis žmogaus palinkimas į šią tikrovę, pasiliks visados, nes ji yra vienas iš žmogaus dvasios saitų su būtimi. Žmogus ontologiškai yra susijęs su žeme, todėl ir palinkimas į šią žemę niekados nepranyks. Vis dėlto šitoji buržuaziškoji dvasia bus nustumta į individualinę atskirų asmenų sferą. Viešojo gyvenimo ji neapvaldys ir istorijoje, bent tam tikrą laiką, didesnės reikšmės neturės. Tai nėra koks nors pranašavimas; tai yra tik nuosekli išplauka iš viso Europos istorijos vyksmo.

Buržuazijos vietoje kaip viešojo gyvenimo tvarkytojas atsistos prometėjizmas. Toji kūrybinė žmogaus energija, kuri išsiveržė Renesanso metu, kuri reiškėsi romantikoje ir nepaprastuose technikos žygiuose, šiandien vis labiau skverbiasi į atskirų asmenų dvasią ir vis labiau apvaldo istorinį gyvenimą. O. Spannas yra gerai supratęs, kad istoriją kuria tik du žmonių tipai: išminčius, kuris yra sykiu ir šventasis, ir veikėjas (der Mann der Tat)[10]. Visi kiti, pasak Spanno, vis tiek ar jie būtų mokslininkai, ar menininkai, atsilieka toli užpakalyje. Vis dėlto šiuo metu būtų sunku kalbėti apie dabartinę istoriją kaip apie išminčiaus arba šventojo padarą. *Dabarties istorija yra kuriama veiksmo žmonių.* Goethe's posakis, kuriuo jis išreiškė visą

[10] Geschichtsphilosophie, 445 p. Jena, 1932.

Fausto ideologiją,—„am Anfang war die Tat“— yra charakteringas visam mūsų laikų gyvenimui. Ir tik tie, kurie šitame veikime dalyvauja, kurie juo tiki ir juo gyvena, tik tie dalyvauja šiandieninės istorijos kūrime. Šventasis kaip istorijos kūrėjas yra praėjusių amžių savotiška legenda. Šventumas šiandien yra kuo labiausiai privatinis ir individualinis dalykas. Mūsų laikų gyvenimas yra sutelktas į veikėjų rankas. Vis dėlto šitie veikėjai nėra buržujai. Visas jų darbas — tai aiškiai rodo ypatingai naujų valstybinių formų kūrimas — yra persunktas prometėjiškąja dvasia. Dabarties istorija vis labiau patenka į prometėjų rankas, kurios dažnai kėsinasi net suardyti Dievo planus, kad jų vietoje sukurtų žmogiškuosius. Dabarties istorijos kūrėjai yra valdomi idėjos. Gali šita idėja būti fantastiška, gali ji gniuždyti net pačią žmogaus asmenybę, bet viena yra tikra, kad šiuo metu ji nepataikauja praktikai ir nepaiso vad. teisių. Ji nori įsikūnyti gyvenimo pavidaluose ir juos perskverbti savo galia. Kiekviena idėja yra totalistinė. Kiekviena nori apimti visą pasaulį ir jį pertvarkyti pagal savo išvidinę struktūrą. Štai kodėl šiandien prometėjiškos pastangos nepakenčia šalia savęs kitų dvasių, nes prometėjizmas nori pats vienas apimti visus pradus ir visas sritis. Šitokia prometėjiška totalistinė tendencija šiandien iškyla viešojo gyvenimo horizontuose. Prometėjizmui, atrodo, yra lemta sukurti naują Europos, o gal ir viso pasaulio gyvenimui stilių.

Krikščionybės likimas šitose grumtynėse nėra pavydėtinas. Nesusiderindama su prometėjizmu, istoriniame Europos gyvenime savo šalininkų ji daug kur buvo susieta su buržuazija ir apvilkta buržuazinėmis formomis. Šitoms tad formoms kaip tik ir yra šiuo metu griaunamas pagrindas. Krikščionybės buržuazinės formos, buržuazinis josios reiškimosi stilius, vartojamos buržuazinės priemonės turės žlugti sykiu su pralaiminčia buržuaziškąja dvasia. Prometėjizmas apvalys Krikščionybę nuo viso to, kas ją žemina ir išniekina, nes, kaip matysime vėliau, Krikščionybės susijimas su buržuazine dvasia yra didžiausias josios pažeminimas.

Buržuazinių Krikščionybės formų žlugimas šiandien matyti jau visai aiškiai. Šiandien, sakoma, daugelyje šalių

Krikščionybė pralaimi žingsnis po žingsnio. Tai yra tik pusiau tiesa. Čia pralaimi ne krikščioniškoji dvasia, bet tie istoriniai Krikščionybės pavidalai, kurie buvo sukurti ant buržuazinio pagrindo ir kurių Krikščionybės atstovai arba nesugebėjo, arba nenorėjo laiku pakeisti. Kad su šitų pavidalų pralaimėjimu ir pati krikščioniškoji dvasia gauna patirti skaudžių smūgių, yra savaime suprantama. Vis dėlto šitas buržuazinių formų žlugimas — tegul ir skaudus — pačiai krikščioniškajai dvasiai yra tik išganingas. Šitame purgatoriume ji išsiskaistina ir išsivalo. Ateities Krikščionybė josios atstovų bus žymiai mažiau suteršta, negu ji yra dabar ir negu ji buvo ypatingai praeityje.

Bet Krikščionybės likimas tuo dar neišsisprendžia. Ateitis yra prometėjizmo rankose. Tuo tarpu prometėjizmas yra aiškus ir atviras Krikščionybės neigėjas ne tiek psichologiškai, kiek ontologiškai. Atskiras prometėjiško nusiteikimo žmogus dar gali sugyventi su krikščioniškąja dvasia. Bet krikščioniškasis ir prometėjiškasis gyvenimo stilius išskiria vienas antrą. Krikščionybė yra atsirėmusi į antgamtinį principą. Tuo tarpu prometėjizmas yra atsirėmęs į žmogaus dvasią, į kūrybinį josios pašaukimą. Jeigu tad dabarties istorija vis labiau patenka prometėjizmo įtakon, jeigu dabartiniam gyvenimui vis labiau yra kuriamas prometėjiškasis stilius, aišku, kad Krikščionybė viešojo gyvenimo neapvaldys. Viešasis ateities gyvenimas, jojo institucijos, objektyvinė jojo dvasia nebus persunkti krikščioniškuoju principu. Visame gyvenimo plote vyraus save teigiąs, į save atsirėmęs ir iš savęs semiąs savo darbams įkvėpimą žmogus. Krikščionybė bus priversta pasilikti gyvenimo ir žmogaus gelmėse. Sustiprėjusi dėl buržuazinių formų praradimo, ji nauja galia persunks išvidinį žmogų. Krikščionybėje atgims kankinių ir apaštalų dvasia. Krikščionybė grumsis su prometėjizmu ne viešajame gyvenime, kaip buvo Renesanso metu, bet gyvenimo gelmėse. Kalėjimai ir laužai nebebus artimo pralaimėjimo ženklai. Krikščionybės atstovai labiau supras idėjos galybę. Jie labiau pasitikės dvasios galia negu juridinėmis normomis ir organizacinėmis priemonėmis. Krikščioniškasis organizmas pasidarys žymiai lankstesnis, nes regimi sustingę jo pavidalai didele dalimi bus sugriauti. Pneumatinė Krikščio-

nybės pusė bus iškelta iš gelmių ir įgis pirmenybę prieš juridinę pusę.

Krikščionybės tad likimas yra gana paradoksiškas. Ateitis jai nežada pavesti viešąjį gyvenimą. Bet, iš kitos pusės, ateitis jai žada didelį laimėjimą žmogaus dvasios pasaulyje. Nuo pat vidurinių amžių pabaigos Krikščionybė neatsigavo kaip regimos tvarkos valdovė ir turbūt neatsigaus niekados, nes istorinis šios tikrovės vyksmas neina krikščioniškajai dvasiai palankia kryptimi. Užtat Krikščionybė kiekvieną kartą stiprėja kaip išvidinė galia, kaip amžinoji idėja, kaip dieviškosios dvasios skleidimasis žmogaus dvasioje. Prigimtieji, žmogaus sukurti trapūs Krikščionybės pavidalai subyra vis labiau. Bet antgamtinis josios pagrindas nepaprastai stiprėja visų amžių josios šventųjų ir kankinių auka. Ir tik šitas pagrindas yra laidas, kad Krikščionybė nežlugs, bet kad ji laimės, nors ir ne šioje tikrovėje.

Pirmas skyrius

BURŽUAZINĖS DVASIOS PSICHOLOGIJA

I. BURŽUAZINĖS DVASIOS ŽYMĖS

1. Įsigyvenimas šioje tikrovėje

Buržuazinė dvasia nėra tas pat, kas ir materialistinė dvasia. Tarp buržujaus ir materialisto ne visados galima padėti lygybės ženklą. Tai priklauso nuo to, kaip žmogus santykiauja su medžiaga. Jeigu jis į medžiagą žiūri kaip į naudos bei pragyvenimo šaltinį, jis tampa buržujumi. Utilitaristinė dvasia yra vienas iš buržuazinės dvasios tipų. Bet kai žmogus tarnauja medžiagai kaip tokiai, kai jis savo viduje yra valdomas medžiagos idėjos, jis tampa šitos idėjos pranašu bei skelbėju. Toks žmogus netelpa buržuazijos kategorijoje. Jo kuriamas gyvenimo stilius neturi buržuazinių žymių. Jis net gali būti savotišku prometėju. Jis gali susikurti net savotišką materijos religiją ir materijos mistiką, kas šiandien matyti įsitikinusių komunistų sąjūdyje. „Komunizmas,— sako Berdiajevas,— ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės bei religinės tvarkos apraiška... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo išsiveržia, mes randame kažkokį tos pirmykštės religijos elementą, glūdintį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, bolševizmo pasiųstų ateistinės propagandos tarnybon“ [1]. Bolševikų kuriamas gyvenimo stilius yra materialistinis ligi pat šaknų. Bet neteisinga jį būtų vadinti buržuazišku. Medžiagos gelmėse glūdi įvystyta idėja. Kas savo gyvenimą ir veikimą šita idėja apsprendžia, tas yra materialistas, bet dėl to jis dar nėra buržujus, nes, kaip netrukus matysime, buržuazijai trūksta bet kokios idėjos. Materialistas tampa buržujumi tada, kai medžiagos idėją jis iškeičia į medžiagos duodamą naudą arba į malonumą.

[1] Problème du communisme, 15—16 p.

Buržuazinis gyvenimo stilius taip pat nėra tas pat, kas ir buržuazinė socialinė klasė. Buržuazija, kaip socialinė klasė, yra istorijos padaras, neaiškus savo turiniu ir neaprėžtas savo apimtimi. Šiandien šitoji klasė beveik neegzistuoja. Buržuazinė dvasia nuo jos nepriklauso. „Buržuazinis nusiteikimas,— sako A. J. Durellis,— yra nepriklausomas nuo buržuazinės klasės organizacijos. Jis galėjo būti pirmiau, negu buvo buržuazija kaip tokia, net negu buvo žinomas žodis jai pažymėti. Jis ir šiandien gali egzistuoti šalia šitos klasės“ [2]. Be abejo, susiformavusi buržuazinė klasė sudaro geras sąlygas stiprėti buržuazinei dvasiai. Bet ji anaiptol nėra išvidinio buržuazinio nusiteikimo priežastis. Priešingai, kai kuriais atvejais, kiek buržuazinė klasė pasireiškia kaip miesčioniškosios utilitaristinės ir hedonistinės kultūros atstovė, ji net buvo buržuaziškosios dvasios sukurta. Buržuazinė klasė daugeliu atvejų buvo tiktai buržuaziškosios dvasios objektyvacija socialiniu pavidalu. Nagrinėjant tad buržuaziją kaip istorinę ir kultūrinę jėgą, daug svarbiau yra išnagrinėti buržuazinę dvasią negu buržuazinę klasę, kuri šiuo metu jau yra tik istorinis palaikas. Tuo tarpu buržuazinė dvasia yra amžina dvasinė žmogaus struktūra, kuri tai išsiveržia aikštėn, tai gyvena pasislėpusi sielos gelmėse.

Pagrindinė buržuazinės dvasios žymė yra *josios kryptis žemyn*. Berdiajevas šitą kryptį vadina „visišku įsigyvenimu žemesnėje srityje“ [3]. Tai reiškia, kad žmogus, vietoje kėlęs akis į kalnus, nuo kurių ateina išganymas, kaip sakoma psalmėje, jas nukreipia slėnin, čia ieško savo tėvynės ir čia pastoviai įsigyvena. „Buržuazinis gyvenimo supratimas niekados nepalieka žymės“ [4]. Buržuazinė dvasia, sakoma, yra reali. Ji nesivaiko „utopijų, iliuzijų ir svajonių“. Ji nesiilgi to, kas yra anapus šios matomos realybės. Amžinybės ir antgamtės ilgesio buržuazinė dvasia nepažįsta. Buržujui laikas yra vertesnis už amžinybę ir šioji žemė brangesnė už prarastą rojų. Aukso amžiaus mitas buržujaus nevilioja. Išvidinis, nepertraukiamas su-

[2] Essai sur les mentalités contemporaines, 15 p. Louvain, 1936.
[3] De la Destination de l'Homme, 232 p. Paris, 1935.
[4] *A. J. Durelli.* Op. cit., 21 p.

sijimas su regima ir apčiuopiama realybe yra pagrindinis buržuazinės dvasios pergyvenimas. Buržujus neneigia to, kas yra aukščiau šio pasaulio. Jis tik neturi šiems dalykams skonio. Jis nemėgsta apie juos mąstyti; jie nesudaro jam gyvenimo problemos; jis dėl jų nevargsta ir nesikankina.

Visai savaimingai buržuazinė dvasia prabilo ant Taboro kalno apaštalų lūpomis. „Jėzus pasiėmė su savimi Petrą, Jokūbą ir jo brolį Joną ir užsivedė juos nuošaliai ant aukšto kalno. Tenai jis atsimainė jų akivaizdoje: jo veidas žibėjo kaip saulė, jo gi drabužiai pasidarė balti kaip sniegas“ *(Mt 17, 1—2)*. Apaštalams patiko šitas regėjimas, šitas prarastos tikrovės švystelėjimas, ir Petras atsiliepė: „Viešpatie, čia mums gera būti; jei nori, padarykime čia tris padangtes...“ *(ibid. 4)*. Kristus nieko neatsakė į tokį pasiūlymą. Bet, kaip labai prasmingai pastebi šv. Lukas, jis su Moze ir Eliju „kalbėjo apie mirtį, kurią turėjo iškentėti Jeruzalėje“ *(9, 31)*. Tai buvo atsakymas. Apaštalai buvo suvilioti šios tikrovės iliuzijos. Jie žinojo, kad mūsasis gyvenimas yra vargas ir rūpestis. Jie norėjo iš jo išsinerti ir paregėti Dievo vaikų garbės laisvę. Todėl kai Taboro kalne jiems švystelėjo šitos laisvės spindulys, jie pamiršo visą neperkeistą pasaulį, visus kitus vargstančius žmones ir panorėjo ten pasilikti, nes *ten buvo gera*. Tai buvo buržuazinės žmogaus dvasios balsas. Šita dvasia yra suaugusi su neperkeista žeme, ir žemė kalba josios lūpomis. Apaštalai dar nebuvo regėję Kristaus mirties. Jie dar nebuvo apšviesti Šv. Dvasios. Jie dar nesuprato, kad tikra ir pastovi gerovė šioje žemėje ateina per kančią, per katastrofą, per mirtį. Buržuazinė dvasia bijo kančios ir vengia mirties. Bėgdama nuo viso, kas skaudu, kas tragiška ir kas reikalauja kentėti, ji prikimba prie nušviestų žemės pavidalų manydama, kad tai perkeistojo pasaulio formos. „Čia mums gera būti“ yra giliausio buržuazinės dvasios nusiteikimo išraiška, kuri pažymi visą buržuazinio gyvenimo stilių, visą jo kryptį, jo aspiracijas ir polinkius. Nušviestos lygumos yra buržuazinės dvasios tėvynė. Buržujus gyvena slėnyje, kur viskas yra lygu ir plokščia. Lėkštumas ir plokštumas (platitude) yra pagrindinis šios dvasios bruožas. „Kalnai,— Berdiajevo žodžiais

tariant,— išnyksta iš horizonto, palikdami tik begalinį paviršių“ [5].

Šiuo atžvilgiu Platonas yra amžinas buržuazinės dvasios priešininkas. Savo mokslu apie sielų atklydimą į šį pasaulį, apie amžinųjų idėjų kosmą, apie dvasios nuolatinį veržimąsi atgal į savo tėvynę jis kaip tik kovojo su savo meto buržuaziniais nusiteikimais ir stengėsi žmoguje iškelti amžinybės ilgesį. „Platonas,— sako Foersteris,— taip aistringai gyvena kito pasaulio tikrenybėje, kaip kad paprastas žmogus yra įsikibęs į šio pasaulio daiktus. Kaip Mykolas Angelas vis sumušdavo savo statulas, nes kiekviena jam atrodydavo tik menkas aidas to, kas gyveno jo sieloje, taip Platonui visa tikrenybė tėra tam, kad primintų tą tobulybę, kuri šviečia jo sieloje ir kuri nėra iš šio pasaulio. Todėl šis pasaulis jam atrodo lyg trupmena, lyg neišpildytas priežadas, lyg sapnų ir šešėlių karalystė, sulyginus su tuo aukštesniu būviu, su ta visiška tikrenybe, kurioje visa yra užbaigta ir įvykdyta, kas čia yra stabdoma medžiagos ir sunkumos... Platonas mums rodo mūsų pačių perskilimą, mūsų girdimą paslaptingą šaukimą, kad būtumėm tobuli, ir vienkart žemesniosios prigimties priešinimąsi tam šaukimui. Jis primena mūsų nepasitenkinimą grynais kūno gėriais, mūsų svetimumą materijos pasaulyje. Visa tai turi paklydusią sielą pasaulyje nuvesti atgal į jos pačios gyvenimą, įtikinti ją esant visai skirtingą nuo pojūčių pasaulio. Pavyzdžiui, jis liepia mums įsivaizduoti, kad gyvenam kaip žuvys jūroje ir saulę tematome per vandenį. Viskas ten žemai atrodo blanku ir lyg sapne, be ryškių spalvų, visi daiktai nuėsti sūraus jūros vandens, bet mes manome, kad tai yra visa tikrenybė. Bet jei galėtume kaip žuvys bent trumpą laiką išsinerti iš vandens, pamatytume akimirksnį šviesingesnį pasaulį. Taip yra ir dieviškai gimusiai sielai šioje žemėje. Sulyginus su jos amžinąja tėvyne, viskas čia jai turi atrodyti lyg sapnas, lyg šešėlis, lyg prietemos“ [6]. Bet žmogus gali šituos šešėlius, šitą nublukusią realybę pergyventi kaip tikrąją savo vietą, gali paversti ją vienintele dėmesio

[5] Op. cit., ibid.

[6] Kristus ir žmogaus gyvenimas, 6—7 p. Kaunas, 1931.

verta tikrove, gali ja ypatingai rūpintis ir pastoviai joje įsigyventi. Tai ir bus buržuazinis nusiteikimas.

Platono filosofijos šviesoje buržujus yra paklydusi siela, kuri pamiršo dieviškąją savo kilmę, kuri nėra patyrusi aukštesnio pasaulio įtakos, todėl jo nesiilginti ir netrokštanti. Štai kodėl buržuazijos viešpatavimo periodais platoniškoji filosofija nebūna populiari, nes ji žadina žmoguje nerimą ir pasiilgimą to, kas buržuazinei dvasiai atrodo jeigu jau ir ne svajonė, tai mažų mažiausiai nereikšminga problema. Platonizmas valdė Europos mintį ligi tryliktojo šimtmečio, kada viešasis gyvenimas buvo palenktas krikščioniškajai dvasiai. Platonas atsigavo Renesanso metu Florencijos akademijoje, kada prometėjiškasis principas pradėjo pasiilgti aukštesnio pasaulio, pavargęs savo kūrybiškume. Bet platonizmo nerandame paskutiniais dviem šimtmečiais Europos gyvenime, nes šis periodas jau buvo valdomas buržuazinės dvasios. Paskutiniais laikais Europa pateko buržuazijos įtakon, palinko į žemę ir todėl nukrypo nuo Platono. Buržuazinė dvasia pastoviai įsigyvena šioje tikrovėje, todėl nepakenčia nieko, kas ją bandytų nuo šios žemės atitraukti.

2. Paviršutiniška dvasios rimtis

Iš viršaus žiūrint, buržuazinis nusiteikimas atrodo kaip perėjimas iš jaunuoliško nerimo į subrendusio žmogaus rimtį. Schillerį čia pakeičia Goethe, Platoną — Aristotelis, šv. Augustiną — šv. Tomas. „Inquietum cor" nustemba, neberasdama savo ilgesiui objekto. Buržuazinis vidaus gyvenimas apsisupa ramybe, kurią buržujus saugo labai stropiai. Nieko buržujus taip labai nebijo, kaip prarasti išvidinę pusiausvyrą. Todėl jis pritaria visokiems projektams, jeigu jie nereikalauja keisti įprastos tvarkos. Jis aprobuoja bet kokį sumanymą, jeigu jo nereikia jam pačiam vykdyti. Jis sutiktų atlikti net ir sunkius uždavinius, jeigu žinotų, kad nerizikuoja pralaimėti, nes pralaimėjimas sukrėstų jo vidų.

Vis dėlto šitoks nusiteikimas anaiptol nėra subrendusio žmogaus rimtis. Buržuazinei dvasiai atrodo, kad išvidinis nerimas yra nesubrendimo ženklas. Bet tikrumoje

buržuazinės rimties šaknys keroja visai kur kitur. Jaunuolis dega nerimu dėl to, kad jis dar neturi savos gyvenime vietos, savo darbo, kad jo ateities planas dar nėra paaiškėjęs ir išsivystęs. Prigimtis jaunuolyje eksperimentuoja pati su savimi žiūrėdama, kam ji tiktų. Ji todėl verčia jaunuolį griebtis daugybės darbų, vykdyti daugybę projektų, turėti daugybę minčių ir sumanymų. Tuo tarpu subrendęs žmogus pasidaro ramesnis, nes jo gyvenimo planas jau yra aiškus. Jis žino, kam yra pašauktas, kokia yra jo buvimo prasmė ir kokie jo laukia uždaviniai. Bet tai yra tik psichinė rimtis. Jaunuolis yra neramus savo psiche, bet ramus savo dvasia, nes ji dar nėra kaip reikia atbudusi ir pasišovusi kūrybiniams žygiams. Jaunimo kūryba visados turi daugiau autokreacinio pobūdžio negu objektyvinės prasmės. Visais savo darbais jaunuolis daugiau kuria patį save negu aplinką. Tikrai objektyvūs ir reikšmingi dvasios žygiai prasideda tik tada, kai psichėje yra jiems parengtos tinkamos sąlygos. Kol šitų sąlygų dar nėra, kol žmogus dar gerai nežino, kokios kūrybos jis imsis, tol dvasia lyg ir tyli, nes ji dar nežino, kuria kryptimi turės prabilti. Tai yra jaunuoliška dvasinė tyla, ankštai susijusi su psichinėje jaunimo sferoje vykstančiomis audromis. Tuo tarpu suaugęs žmogus jau yra ramus savo psiche, bet neramus savo dvasia. Pereidamas iš vaikystės į jaunystę, žmogus atitrūksta nuo pasaulio, išeina iš vienybės su aplinka, grįžta į save ir save kuria. Pereidamas iš jaunystės į subrendusį amžių, žmogus išeina iš savęs, atsistoja priešais pasaulį kaip priešais objektą ir pradeda kurti aplinką. Tai yra dvasinio nerimo, dvasinės kančios ir dvasinių dramų metas. Tai metas, kada dvasia stoja priešais gamtą, stengdamasi ją pajungti savo galiai. Subrendusio žmogaus dvasia yra nerami, nes ji yra kūrybiška.

Tuo tarpu buržujaus dvasia kaip tik yra rami. Buržujus turi ne tik psichinę, bet ir dvasinę ramybę. Tuo jis skiriasi ir nuo jaunuolio, ir nuo subrendusio žmogaus. Savo psichėje buržujus yra ramus, nes jis jau yra peržengęs jaunystės periodą ir subrendęs. Savo dvasioje jis yra ramus, nes jis yra nekūrybiškas. Šiuo atžvilgiu buržujus yra panašiausias į vaiką. Ir jeigu tik pro šitą viso-

keriopą ramybę nekyščiotų tragiškas tokio žmogaus likimas, psichologiškai buržuazinio nusiteikimo žmones būtų galima priskirti prie infantilų kategorijos.

Iš kur šitokia dvasios rimtis kyla? Visų pirma iš buržuazinės dvasios krypties. Buržuazinė dvasia krypsta į žemę, į šitą apčiuopiamą ir regimą tikrovę. Ji nesistengia paregėti tos aukštesnės realybės, kurios ilgisi prometėjiško ar krikščioniško nusistatymo žmonės. Ji gyvena tuo, kas *yra*, o ne tuo, kas *turi būti*. Tuo tarpu regima ir faktina būtis yra tikrosios būties tik periferija, tik pats paviršius. Regima būtis yra tik lukštas, po kuriuo pulsuoja gyvasis būties gyvenimas. Tai, ką mes apčiuopiame ir jaučiame, yra tik šešėlis ir atlauža būties gelmių ir josios amžinųjų pirmavaizdžių. Kai buržuazinė dvasia nepakyla aukščiau šios regimybės, ji tuo pačiu nepakyla nė prie tikrosios būties. Ji pasilieka būties paviršiuje. Tikrasis būties gyvenimas jai pasidaro neprieinamas. Pasilikimas tik šioje realybėje yra pasilikimas pliko fakto srityje. Tai atsisakymas nuo idėjos, kuri visados stovi aukščiau už faktą. Savo gyvenimo apsprendimas faktu, bet ne idėja padaro, kad buržujus neįstengia pergyventi savo viduje kovos už idėją, už amžinuosius principus, už amžinąsias tiesas. Buržujus gali kovoti už realybę, už tai, ką jis regi ir apčiuopia, bet jam nesuprantama yra kova už idėją, už principus, už tiesas. Pasilikdamas gyvenimo periferijoje, jis tuo pačiu nesugeba prieiti prie šitų tiesų, nes jų būties paviršiuje nėra. Jos glūdi būties ir gyvenimo gelmėse. Ir reikia tam tikro gabumo jas iš šitų gelmių iškelti. Pasilikdamas tik šioje tikrovėje, jis naikina dvasios žvilgį būties gelmėsna, ir buržuazinė dvasia pati užsidaro kelią į idėjos pasaulį. Ji gali į šitą pasaulį tikėti, bet josios tikėjimas yra negyvas. Jis neturi jokios reikšmės išvidiniam ir išviršiniam buržujaus nusistatymui. Buržujus gyvena taip, tarsi ši tikrovė būtų vienintelė ir tarsi amžinųjų principų bei idėjų visiškai nebūtų. Šiuo atžvilgiu buržujaus filosofija yra Als-Ob filosofija. Jo kuriama kultūra yra ryškaus realinio ir praktinio pobūdžio, vis tiek ar ji būtų teorinė, ar visuomeninė, ar estetinė, ar net religinė. Buržuazinės kultūros neidėjingumas, josios praktiškumas ir net pragmatiškumas yra ryškiausia žymė. Buržujaus

kūryboje nėra idėjos kaip motyvo. Buržujus turi išviršinių akstinų, bet jis neturi išvidinių motyvų, nes šitie motyvai gali kilti tik iš turtingo žmogaus dvasioje esančio idėjų pasaulio. Į kūrybą buržujus yra stumiamas naudos arba reikalo. Bet jis nėra traukiamas išvidinio idėjos grožio ir išvidinės josios pilnatvės.

Štai dėl ko buržuazinė dvasia yra rami. Neturėdama savyje idėjos, kuria ji degtų, kurios siektų ir kurią nuolatos gyvenime realizuotų, šita dvasia gyvena ramų gyvenimą, nes žmogaus vidų sudrumsti gali tik idėja. Idėja turi savyje tokių elementų, kurie yra vadinami *fascinosum*, vadinasi, tai, kas žmogų traukia, kas jį sužavi savo didybe ir būties gelmių atsivėrimu. Šita prasme ir N. Hartmannas yra pasakęs, kad „sykį paregėta idėja fascinuoja žvilgį“ [7]. Idėjos prigimtyje glūdi patraukiamoji galia. Kiekviena idėja, vis tiek ar ji bus medžiagos, ar Dievo idėja, gali savotiškai apsėsti visą žmogaus būtybę, nes kiekviena turi savyje mistikos pradų. Ir juo idėja yra giliau suvokiama, tuo labiau ji žmogų patraukia. Didžios idėjos turi tokios fascinuojančios galios, kad jų įtakoje žmogus gali atsižadėti savo krašto, savo mylimųjų, savo turto ir net savos gyvybės. Tai aiškiai matyti šventųjų, karžygių, mokslininkų ir menininkų gyvenime. Idėjos slepiama realybė visados žmogui atrodo tikresnė ir įdomesnė už tą, kurią jis pergyvena tikrovėje. Idėjos pasaulis atrodo neturįs tų netobulumų, kurių pasitaiko realiame gyvenime. Todėl idėja labiau žmogų traukia negu tikrovė. Tikrovė idėjos šviesoje atrodo tik nublukusi, netikra ir nereali. Psichologiškai idėjų realumas yra daug didesnis negu tai, kas kasdieniniame gyvenime yra laikoma realiu. Niekas neišsižada gyvybės dėl svajonės. Žmogus miršta tik dėl to, kas egzistuoja tikriau negu jis pats. Šitoji aukštesnė ir tobulesnė idėjos realybė kaip tik ir padaro, kad idėja yra traukianti būtis — ens fascinosum — žmogaus dvasiai. Žmogus idėjoje regi būties pilnybę; čia jam atsiskleidžia būties misterija; čia jis pajaučia nenugalimą linkimą pasinerti į būties gelmes. Jeigu ieškotume pagrindo, kodėl idėja yra fascinuojanti — patraukianti, nerastume kitokio

[7] Das Problem des geistigen Seins, 258 p. Berlin u. Leipzig, 1933.

kaip tą, kad idėja yra dieviškosios būties atšvaita ir todėl slepia savyje šitos būties žymių. Tuo tarpu dieviškoji būtis, kaip yra iškėlęs R. Otto[8], yra fascinuojanti ligi aukščiausio laipsnio, ligi augustiniškojo „inhoresco et inardesco"—„bijau ir trokštu". Buržujui šitas traukiantis idėjos pobūdis yra nesuprantamas. Fascinuojančio prado jis savo dvasioje nejaučia. Joje todėl nėra nieko, kas buržujų sujaudintų, kas jį uždegtų, kas sukeltų jame nerimą, kovas ir išvidinį sąmyšį. Jis gyvena šalia idėjų pasaulio, todėl nesikankina, nes šioje tikrovėje nėra nieko, kas būtų verta kovos ir kančios. Tik amžinieji principai kviečia žmogų kentėti. Kas gyvena šalia šių principų, kam jie nesudaro jo egzistencijos prasmės, tas gali gyventi ramiai. Buržujus ramiai ir gyvena.

Individualiniame privatiniame gyvenime šita buržuazinė ramybė apsireiškia *nesidomėjimu esme.* Buržuazinė dvasia pasitenkina tik apraiškomis, tik fenomenais, tik tuo, kas galima sugauti pojūčiais. Tai yra visai nuosekli išvada iš buržujaus neidėjingumo. Kiekvieno daikto ir kiekvienos gyvenimo srities esmę sudaro idėja. Ji duoda daiktui buvimą. Ji padaro, kad daiktas yra ir kad jis yra toks ar kitoks. Gyvendamas šalia idėjų, buržujus gyvena ir šalia daiktų esmės. Jis niekados nesistengia įsibrauti į daikto gelmes ir atsakyti į klausimą, kas daiktas yra. Prasmės kategorija buržujui yra neprieinama. Buržujui pakanka žinoti, *kad yra*; jis menkai tesirūpina, *kas yra.* Tokį nesidomėjimą gilesne prigimtimi W. Sombartas vadina žinojimo išniekinimu —„Frivolisierung des Wissens". „Juo aš suprantu,— sako Sombartas,— žmogaus nejautrumą atžvilgiu stebuklų, kurių pilnas šis pasaulis. Imkime, pavyzdžiui, kultūrinę filmą, kuri žinojimo srityje šiandien yra labai praplitusi. Tiesiog baisu žiūrėti, su kokiu abejingumu atbukusi minia, visai nesijaudindama, traktuoja intymiausius dalykus. Gali čia būti augmenų ar gyvulių gyvenimas, svetimų tautų šventi papročiai, pirmykščio miško paslaptys ar ledo amžiaus pasaulis, persisotinusi minia viską praryja be baimės, be pagarbos, be savų pastangų"[9].

[8] Plg. jo veikalą „Das Heilige", München, 1917.

[9] Das oekonomische Zeitalter, 42 p. Berlin, 1935.

Šitoks nesidomėjimas keršija tuo, kad buržujus daug žino, bet beveik nieko neišmano. Jam šiuo atžvilgiu tinka atvirkščias pirmųjų prancūzų posakis: „omnia habentes, nihil possidentes“. Daiktų esmė išsprunka buržujui iš dvasios akių. Jos sugriebia tik fenomenus ir esti jais patenkintos. Štai kodėl iš buržuazinio nusiteikimo eina tiesioginis kelias į pozityvizmą ir į skepticizmą. Skepticizmas yra specifiškai buržuazinė filosofija. Ji yra susijusi su buržuazine dvasia ne tik psichologiškai, bet ir istoriškai. Visais buržuazijos viešpatavimo periodais skepticizmas būdavo ištikimas josios palydovas. Taip buvo helenizmo metu, taip buvo ir devynioliktajame šimtmetyje.

Istoriniame viešajame gyvenime buržuazinė dvasios rimtis apsireiškia *gyvenimo pusiausvyra.* Pusiausvyros ir inercijos dėsnis yra buržuazinės istorijos pagrindas. „Žmogaus prigimtyje,— sako A. J. Durellis,— yra viena tendencija, kuri kyla iš buržuazinio nusiteikimo, būtent tendencija į inerciją. Koks būtų ekonominis ar politinis režimas, kuriame esama, kokia būtų rasė, kuriai priklausoma, koks būtų klimatas, kuriame gyvenama, kokia būtų religija, kurią išpažįstama, tą dieną, kurią inercija apvaldo žmogų, viskas — tauta, rasė, net religija — pereina į antrąjį planą: žmogus tampa buržujumi“ [10]. Buržuazija visados stengiasi *išlyginti gyvenimo antinomijas,* bet ne aukštesnio prado pagalba, ko siekia religija, tik niveliuodama tai, kuo jos yra priešingos. Buržuazija siekia ne gyvenimo vienybės, bet gyvenimo lygybės. Gyvenimo vienybė šioje neperkeistoje tikrovėje yra negalima. Gyvenimo vienybė yra galutinis visos istorijos siekimas. Bet yra galima gyvenimo lygybė, yra galima gyvenimo antinomijų niveliacija išnaikinant individualines skirtybes ir hierarchinį organiškumą. Todėl demokratizmas yra pagrindinė buržuazinių istorijos periodų viešojo gyvenimo forma. Jis reiškiasi ne tik visuomeninėje srityje: jis eina per visą gyvenimą kaip gili reliatyvizmo dvasia. Sukurti gyvenimo pusiausvyrą ir ją išlaikyti yra svarbiausi buržuazijos uždaviniai viešajame gyvenime. Buržuazija nemėgsta įtampos, nemėgsta kovos už principus, todėl nemėgsta, kad gyvenime būtų priešingų pradų. Ji niveliuoja juos, paskandina

[10] Essai sur les mentalités contemporaines, 26—27 p.

juos masėje ir visam gyvenimui užtraukia lygybės skraistę. Individualinė subjektyvinė buržuazinės dvasios rimtis pereina ir į viešąjį objektyvinį gyvenimą. Buržujus tiki į nuolatinę ir ramią kultūros pažangą. Progresizmo idėja yra kilusi iš buržuazinės dvasios ir joje laikosi. Pastoviai įsigyvenęs tik šioje tikrovėje, tik šią tikrovę vertindamas, buržujus yra priverstas tikėti, kad kultūra čia, šioje žemėje, pasieks galų gale tokį laipsnį, kada josios laimėjimai perkeis pasaulio pavidalus, sukurdami naują dangų ir naują žemę. Buržujus netiki į prarastą praeities rojų. Bet jis stipriai tiki į ateities rojų, kuris ateisiąs lėta, bet nuolatine ir nesulaikoma evoliucija. Kultūra žengianti pažangos keliu žemiškojo idealo linkui, ir šitas josios žengimas esąs nepertraukiamas, nenukreipiamas ir nesulaikomas. Kultūros progresizmas, tikėjimas į gyvenimo idealų realizavimą šioje tikrovėje yra viena iš pagrindinių buržuazinės pasaulėžiūros idėjų.

Bet čia kaip tik ir glūdi buržuazinių istorijos periodų krizė. Buržujus pamiršta, kad gyvenimo pažangos pagrindas yra ne inercija ir ne pusiausvyra, bet įtampa ir kova. Konkretus kiekvieno žmogaus ir visos žmonijos gyvenimas reiškiasi priešginybėmis. „Priešginybė yra žmogiškojo gyvenimo būdas“ [11]. Įtampa tarp šitų priešginybių gamina kūrybinės energijos, kuri varo priekin žmonijos istoriją. Jeigu istorija tikrumoje progresuoja, tai tik dėl to, kad žmogiškasis gyvenimas esti nuolatinėje priešginybių įtampoje, kad jis nėra išlygintas ir suniveliuotas, bet turtingas antinomijomis, svyravimais ir kovomis. Kur nėra įtampos, kur įvyksta pusiausvyra tarp gyvenimo antinominių pradų, ten sustoja kūryba, ten gyvenimas pradeda stingti ir jo pavidalai senti. Priešginybių išlyginimas yra ne gyvenimo, bet mirties dėsnis. „Vargas patenkintiems ir sotiesiems, vis tiek kurioje srityje jų būtų. Mes turime kovoti už tai, ką turime, kad visa tai vis iš naujo, vis tobuliau, vis su didesne teise turėtume. Nereikia norėti pabėgti nuo trynimųsi. Kur jų nėra, ten viskas yra apnešama dulkėmis, apakinama ir pūdoma. Įtampa yra būtina kiekvieno gyvo padaro buvimui ir pažangai. Kai ji išnyksta, tuomet ateina

[11] *Romano Guardini.* Der Gegensatz, 172 p. Mainz, 1925.

mirtis“ [12]. Čia ir prasideda buržuazijos tragika. Buržuazija aistringai tiki į kultūros pažangą ir iš josios laukia išganymo. Sykiu ji neigia įtampos reikalingumą ir niveliuoja gyvenimo antinomijas, tuo pačiu užsitverdama kelią į siekiamą pažangą. Įvesdama į gyvenimą pusiausvyrą, išlygindama gyvenimo priešginybes, buržuazija palenkia istoriją mirties dėsniui. Miršta ne tik atskiri žmonės, ne tik visa žmonija, bet ir ištisi istorijos periodai. Buržuazinių istorijos periodų mirtis kaip tik ir ateina iš pusiausvyros, kurios ši neperkeista tikrovė negali pakelti. Pusiausvyra gali būti tik religijos perkeistame pasaulyje. Tik transfigūracija, bet ne kultūros pažanga yra tikrasis kelias į visuotinę gyvenimo pusiausvyrą. Siekdama pusiausvyros, buržuazija pakerta kultūrinei pažangai šaknis, nes šita pažanga gali reikštis tik tada, kai pusiausvyros nėra. Progresizmo misija, kuriai buržuazija taip labai tiki, tikrumoje tampa skaudžia iliuzija. Su nepaprastu džiugesiu Apšvietos metu skelbta kultūros pažangos idėja vėliau pasibaigė giliu pesimizmu ir nusivylimu kultūros galia. Kai Spengleris rašė „Vakarų žlugimą“, jis teisingai nujautė, kad Vakarai žlugs, bet — tik buržuaziniai Vakarai. Šiandien mes patys matome, kaip Apšvietos siektoji pusiausvyra yra ardoma, kad vėl susikurtų įtampa, kad vėl gyvenimas pasidarytų kūrybinis, kad vėl jis galėtų tikrai žengti į vienybę — jau ne į šios tikrovės. Buržuazinė dvasios rimtis slepia savyje gilią tragiką, nors buržuazija josios paprastai nė nejaučia. Nesidomėdamas daiktų esme, išnaikindamas gyvenimo priešginybes, buržujus pasiekia ramybės, bet tuo pačiu jis paslenka į gyvenimo mirties šešėlį.

3. Išviršinis prigimties vieningumas

Žmogus yra dualistinė būtybė ne tik tuo, kad jis gyvena tarp dviejų pasaulių, bet ir išvidine savo prigimties sąranga. Visas jo mąstymas, veikimas ir kūrimas yra pažymėtas antinominiu ženklu. Žmoguje susikryžiuoja gamtinis ir antgamtinis pasauliai. Jame veikia gamta ir dvasia. Jis yra nuolatinėje laisvės ir malonės įtampoje. Šitas

[12] *A. Rademacher.* Religion und Leben, 20—21 p.

dualizmas kartais gali būti vos jaučiamas. Bet kartais jis gali sukurti žmogaus viduje ištisą dramą, kaip šv. Pauliaus arba šv. Augustino gyvenime. Dviejų įstatymų jautimas yra amžinas, ir po jų ženklu vyksta visi žmogaus žygiai.

Buržuazinėje dvasioje šitas jautimas lyg ir išnyksta. Buržuazinė dvasia nėra paini. Pasilikdama būties periferijoje ir tik šita periferija pasitenkindama, ji, atrodo, pabėga nuo tos tragiškos painiavos, kuri neišvengiamai lydi prometėjišką ir tikrai krikščionišką dvasią. Buržuazinė dvasia iš prigimties dualizmo pereina į išviršinį prigimties monizmą. Buržuazinėje pasaulėžiūroje pirmykštė nuodėmė neegzistuoja. Sutikime, kad dauguma tikinčiųjų buržujų šios tiesos neneigia. Jie tik josios neatsimena. Jie gyvena ir mąsto taip, tarsi žmogus ir pasaulis niekados nebūtų nupuolęs. Buržujus pergyvena žmogų kaip vieningą būtybę, kurioje viešpatauja taika ir ramybė. Jeigu šitoji taika kartais ir esti sudrumsčiama — buržujus šio fakto neneigia,— tai tik dėl išviršinių akstinų. Savo viduje žmogus esąs harmoningas padaras.

Devynioliktojo šimtmečio psichologija kaip tik ir buvo tokio buržuazinio monistinio nusiteikimo rezultatas. Ji tyrė psichinį gyvenimą abstrakčiai, nepaisydama to realaus skilimo, kuris vis dėlto glūdi pačiose žmogaus gelmėse. Ji tyrė tiktai sąmonę. Tuo tarpu žmoguje sąmonės gyvenimas yra tik viena jo turtingo, komplikuoto ir maištingo vidaus gyvenimo funkcija. Be sąmonės, žmoguje yra dar pasąmonė ir antsąmonė. Kiek antsąmonės gyvenimas žmogų veda į idėjų, į mistikos, apskritai į antgamtės sritis, tiek pasąmonės gyvenimas jį traukia į gamtą, į žemę, į kūną. Antsąmonėje žmogus suseka dieviškąją savo kilmę. Pasąmonėje jis patiria, kad jis yra iškrypusio instinkto ir ligūstų polinkių būtybė. Modernioji psichopatologija ir psichoanalizė mums kaip tik ir atskleidė šitą savotišką žmogaus prigimties struktūrą, apie kurią Krikščionybė kalbėjo jau nuo pat pradžios. Freudo mokyklos darbus galima vertinti labai įvairiai. Galima juose rasti tam tikros tendencijos, kuri žymiai sumažina įtikinančiąją psichoanalizės galią. Psichoanalizės bandymas tapti gyvenimo filosofija ir žmogaus metafizika yra iš esmės klai-

dingas. Bet viena yra neabejotina, kad psichoanalizė turi nuopelnų pasąmonės gyvenimo atradimui ir aiškinimui. Ne visados šitie aiškinimai yra teisingi. Dar dažniau jie yra per plačiai taikomi. Bet visi jie kyla iš tos srities, kuri žmoguje ilgus laikus buvo menkai pastebėta ir dar menkiau vertinama. Pasąmonės gyvenimo atskleidimas parodė, kad žmogus visame savo veikime yra apsprendžiamas ne tik sąmoningo nusistatymo, bet kad jis dažnai yra valdomas paslėptų instinktų, paslėptų aistrų ir nesąmoningų geidulių. Psichoanalizė patvirtino Klageso—Schelerio pažiūrą, kad žmogus, kaip gamtos padaras, yra ligūstas gyvūnas — *homo morbus,* kad šalia kilnių nusistatymų, šalia dieviškojo prado jame gyvena gyvulio prigimtis, netekusi sveiko instinkto ir sykiu nepaklusni dvasiai. „Žmogus, kurį stebi šiandieninė psichologija,— sako Berdiajevas,— turi savyje ne tik sąmonę ir dabartinį sielos padėjimą. Jis suranda savyje taip pat archainį žmogų, vaikiškų instinktų būtybę, neurasteniką ir pamišėlį" [13]. Visa tai taip supainioja žmogaus prigimtį, kad kiekviena monistinė pažiūra į žmogų yra nevaisinga, neišaiškinanti nei žmogaus veiksmų, nei gyvenimo struktūros. Žmogaus prigimtis yra suskilusi ir kenčia dėl šito suskilimo.

Tuo tarpu buržuazinė dvasia šitos skilimo tragikos nepergyvena. Buržujus gyvena sąmonės lygumose. Antsąmonės gyvenimas jam yra neprieinamas. Kiekvieną aukštesnio pasaulio apraišką, kiekvieną pakilesnę idėją, kiekvieną įkvėpimą jis laiko svajonėmis, kurios neturi jam realios reikšmės. Aukštesnis idėjų kosmas niekados nenusileidžia į išvidinį buržujaus gyvenimą. Antsąmonės sritis buržuazinės dvasios yra paraližuota. Pasąmonės gyvenimas su savo instinktais taip pat neparodo savo galios, nes buržujaus gyvenimas yra apipintas „gerais papročiais ir tradicijomis". Viešoji nuomonė, luomo reikalai, biznio pasisekimas neleidžia buržujui paklausyti žemesnės savo prigimties balso. W. Sombartas ironiškai vaizduoja buržujaus moralinį nusiteikimą žemesniųjų aistrų atžvilgiu. Buržujus, pasak Sombarto, turi tam tikrą dorybių skaičių, kurios visos sueina į vad. buržuazinį padorumą —

[13] De la Destination de l'Homme, 94 p.

„die bürgerliche Wohlanständigkeit“. Buržujus turi korektiškai gyventi. Jis turi „susilaikyti nuo bet kokio eikvojimo, turi dalyvauti tik padoriose draugijose, neturi būti girtuoklis, lošikas, merginininkas, turi eiti sekmadienį Mišių ir pamokslo,— trumpai, jis turi ir išviršiniame savo elgesyje pasauliui pasirodyti geru buržujumi — dėl biznio interesų, nes toks gyvenimo būdas pakelia kreditą“ [14]. Sombartas šitas savo pastabas taiko ekonominiam buržujaus tipui. Bet mutatis mutandis jos tinka ir visai buržuazijai. Buržujus neturi pakilių įkvėpimų ir spiriančių idėjų. Aukštas idealizmas, pasiaukojimas, išsižadėjimas jam yra neprieinamas. Bet jis neturi nė deginančių aistrų. Antsąmonės ir pasąmonės jėgos buržujaus dvasioje yra nustumtos į tolimus sielos užkampius. Jos gali apsireikšti tik netiesioginiu būdu, tik pro tam tikrą, Freudo žodžiais kalbant, ventilį: pro patogumų norą, pro komfortą, pro skrupulingą rūpinimąsi savo sveikata, pro filantropinius darbus. Buržujus gyvena sąmonės srityje ir todėl sunkiai pajaučia žmogaus prigimties dualizmą ir visą tą chaosą, kuris verda žmogaus viduje. Buržujaus netraukia nei antgamtinės idėjos, nei gamtiniai instinktai. Jis, sakoma, yra sveikas ir normalus žmogus. Jis yra monistas.

Bet šitas jo prigimties monizmas, šitas vieningumas yra tik išviršinis. Buržuazinis nusiteikimas žmogaus prigimties dualizmo nepanaikina. Jis jį tik aptemdo. Jis užtraukia ant suskilusios prigimties iliuzijos skraistę ir tuo pačiu žmogų apgauna. Kiekvienas stengiasi, kad jo prigimtyje būtų atstatyta taika ir harmonija, kad pasąmonė ir antsąmonė sueitų vienybėn apšviestos sąmonės srityje. Toji išvidinė drama, kurią žmogus gyvena, nėra normali jo vidaus pasaulyje: josios neturėtų būti. Išvidinė vienybė yra visų mūsų dorinis siekimas, net visos dorinės kultūros galutinis tikslas. Bet vienintelis kelias, kuris veda į realų išvidinį prigimties suvienijimą, yra religinės transfigūracijos kelias. Prigimties vienybė yra atstatoma tik šventumo atveju. Čia įvyksta taika tarp sielos ir kūno, tarp dvasios ir gamtos. Čia atsinaujina pirmykščiai nekalti santykiai tarp atskirų būties sričių. Bet tai jau yra

[14] Der Bourgeois, 162—163 p. München u. Leipzig, 1923.

ne prigimtos evoliucijos, ne kultūrinės pažangos, bet antgamtinės malonės rezultatas. Šventasis tuo ir skiriasi nuo buržujaus, kad pirmasis visą savo gyvenimą perkelia į antsąmonės sritis, leisdamas tuo būdu savyje įsigalėti dieviškajam pradui. Tuo tarpu buržujui šitas pradas neturi praktinės reikšmės. Buržujaus dvasia nekovoja ne dėl to, kad ji šitą kovą jau būtų laimėjusi, kaip šventieji, bet kad ji iš viso šitos kovos neveda. Buržujus niekados nepakyla į antsąmonės sritis ir nenusileidžia į pasąmonės gelmes. Tarp šitų dviejų žmogaus prigimties sferų nėra įtampos, nes buržujus jas yra perskyręs. Buržujaus prigimties vieningumas yra ne išvidinis, bet tik išviršinis. Tai prigimties pradų suniveliavimas ir jų atitolinimas vienas nuo kito. Reikia pripažinti, kad šitoks išvidinės įtampos panaikinimas ramina žmogų. Buržujus jaučiasi esąs patenkintas. Poetų „nesočios dvasios" jis nepažįsta. Bet, iš kitos pusės, įtampos nebuvimas padaro žmogų plokščią ir nevaisingą. Pusiausvyros buržujus siekia ir išviršiniame, ir išvidiniame gyvenime. Bet metodas šitai pusiausvyrai sudaryti ir palaikyti visur yra tas pats: panaikinti įtampą tarp priešginybių. Todėl rezultatai taip pat yra visur vienodi. Kaip išviršinis objektyvinis gyvenimas be įtampos pradeda senti ir stingti, taip išvidinis gyvenimas išsenka ir netenka kūrybinio užsimojimo. Šventasis, eidamas tikru prigimties vienijimo keliu, kiekvieną sykį darosi vis kūrybiškesnis. Buržujus, vaikydamasis išviršinių iliuzijų ir apgaudinėdamas pats save, kiekvieną sykį darosi vis skurdesnis ir plokštesnis. Šventasis iš esmės yra dvasios žmogus. Buržujus iš esmės yra psichės žmogus. Buržujus yra neperkeistas, nepatyręs transfigūracijos įtakos, todėl nešioja savyje tokį pat gilų dualizmą, kaip ir kiekvienas. Tik jis šito dualizmo nejaučia, į jį netiki ir jo nepergyvena. Žmogiškosios prigimties menkystė buržuazinėje dvasioje byloja nepaprastai tragiškai.

4. Nekūrybiškumas

Buržuazinė dvasia nėra kūrybiška. Ji gali ir sugeba gerai pasinaudoti tuo, kas jau laimėta. Ji gali gerai perteikti kitų kūrinius, bet ji pati negali sukurti nieko gilaus ir

originalaus. Buržuazija kultūrą palaiko. Bet ji josios nekuria, suprantant kūrybą pačia giliausia prasme. Kultūros kūrimas visados reikalauja, kad žmogaus dvasia būtų susijusi su giliausiomis būties paslaptimis, su būties prasidėjimo misterija, su aukštesniuoju žmogaus ir viso gyvenimo pradu. Kūryba yra nuolatinis dvasios teigimas santykiuose su gamta, nuolatinė kova už dvasios nepriklausomybę ir viršenybę, nuolatinis gyvenimas dvasinėse sferose. Tuo tarpu buržuazijai kaip tik trūksta minėto susijimo su būties gelmėmis. Buržuazija gyvena būties periferijoje. Gyvenimo paslaptys jai yra nerealios. Prasidėjimo misterija jai yra nesuprantama ir nepatiriama. Buržuazinė dvasia nekovoja su gamta ir neteigia savo viršenybės. Ji gyvena psichologinėje sferoje ir į kūrybą žiūri kaip į vieno pavidalo pavertimą kitu, kaip į vienos rūšies energijos pakeitimą kita rūšimi. Originalus kūrybos aktas, kuris iš nebūties išvestų naują būtį, buržuazinei dvasiai yra sunkiai prieinamas, nes originalus gyvenimas ir originali kūryba gali kilti tiktai iš būties gelmių, ne iš periferijos. Tik būties gelmės yra susijusios su nebūtimi kaip su kiekvieno originalumo ir kiekvienos kūrybos sąlyga. Kas į šitas gelmes nenusileidžia, kieno dvasiai jos yra užsivėrusios, tas negali būti nei originalus, nei kūrybiškas. Buržujaus gyvenimas yra kompiliacija jau iš esančių pradų, jau iš esančių idėjų, jau iš esančių jausmų. Buržujaus kultūra yra kompiliacija iš prometėjiškosios ir krikščioniškosios dvasios laimėjimų.

Šitoje vietoje įvyksta skaudžiausia buržuazijos drama, nes čia buržuazija susikerta ne tik su žmogaus paskyrimu, ne tik su moraline pareiga kurti, bet ir su pačia žmogaus ontologine prigimtimi. Žmogaus kūrybiškumas yra pirmykštis jojo pradas, kuriame glūdi visi kiti pradai. Žmogus yra protingas tam, kad *galėtų* kurti. Žmogus yra valingas tam, kad *norėtų* kurti. Žmogus jaučia tam, kad realiai *kurtų*. Žmogus galop yra tiek, kiek jis kuria. Kūryba yra neišnaikinamas žmogaus dvasios charakteris, nes pati dvasia, kuri nuolatos tampa, tampa tik kūryboje. Išvidinis dvasios tapsmas yra nuolatinis kūrimas, nuolatinė autokreacija. Tą momentą, kai žmoguje absoliučiai paliautų bet kokia kūryba, ir žmogus paliautų egzistavęs.

Tiesa, tai yra nerealus atsitikimas, nes joks sąmoningas nusistatymas negali panaikinti žmogaus sielos kūrybiškumo, kaip lygiai joks net ir fanatiškiausias materialistinis įsitikinimas negali panaikinti sielos dvasingumo. Kūrybinis žmogaus charakteris yra tasai elementas, kuris jį sieja su Dievu. Žmogus yra panašus į Dievą tuo, kad jis yra kūrybiškas, nes Dievas žmoguje yra apsireiškęs kaip Kūrėjas. Dievo, kaip Kūrėjo, atvaizdas yra ontologinis kūrybinio žmogaus nusiteikimo pagrindas. Žmogus kuria dėl to, kad jis nešioja savo ontologinėje esmėje įspaustą Dievo žymę [15].

Todėl ir buržuazija, kad ir labiausiai nekūrybinė, ontologiniu atžvilgiu žmogaus kūrybiškumo išnaikinti negali. Pačiose savo gelmėse žmogus visados kuria, nes kūryba yra ir pažinimas, ir norėjimas, ir jausmų patyrimas. Vis dėlto buržuazinis nusiteikimas panaikina žmogaus kūrybiškumą moraliniu ir praktiniu atžvilgiu. Žmogus nejaučia moralinės pareigos kurti. Jis nejaučia atsakingumo už pasaulį, jis yra atsiskyręs nuo kosmo likimo ir nesistengia praktiškai šitame likime dalyvauti. Buržujus labai griežtai reiškia savo teises pasaulio atžvilgiu. Tarnybinis pasaulio pobūdis jį džiugina. Gamtą jis laiko skirta žmogaus reikalams ir nejaučia turįs kokių nors pareigų josios atžvilgiu. Šv. Pauliaus mintis, kad pasaulis kaip tik dėl mūsų kenčia skausmus ligi šiol, buržujui yra nesuprantama. Šitoks nusistatymas veda buržųjų į būties plokštumas ir jį padaro savo paties giliausio pagrindo neigėju. Kūrybinio žmogaus paskyrimo neigimas yra tuo pačiu neigimas žmogaus panašumo į Dievą. Berdiajevas yra pasakęs, kad „jei žmogus nori ligi galo teigti save, jei jis nenori prarasti savo kūrybai šaltinio ir tikslo, jis turi teigti ne tik save, bet ir Dievą. Jis turi teigti savyje Dievo atvaizdą“ [16]. Tuo tarpu šitas teigimas eina tiktai per kū-

[15] Plačiau apie žmogaus kūrybiškumą mano yra rašyta „Kultūros filosofijos įvade“, 183—197 p. (Kaunas, 1936). Gražiai kūrybinį žmogaus charakterį yra iškėlęs N. Berdiajevas savo veikale „Der Sinn des Schaffens“ (Tübingen, 1927) ontologiniu atžvilgiu ir savo veikale „De la Destination de l'Homme“ (Paris, 1935) moraliniu atžvilgiu.

[16] Der Sinn der Geschichte, 213 p. Darmstadt, 1924.

rybą. Tiktai kūryboje Dievo atvaizdas apsireiškia regimai ir išplinta visame žmogaus gyvenime. Nekūrybinė buržuazinė dvasia nublukina Dievo atvaizdą ir tuo pačiu sumenkina žmogaus prigimtį. Visiškai jo panaikinti ji neįstengia. Bet ji aptemdo jį, nustumia jį į periferiją, padaro tik pusiau realų ir neturintį beveik jokios reikšmės praktiniam buržujaus gyvenimui. Nekūrybinis buržujaus gyvenimas yra tik pusiau žmogiškas gyvenimas.

Iš kitos pusės, buržujus jeigu ir kuria, tai jis nuidealina kūrybos pobūdį, paversdamas ją priemone asmeniniam privatiniam gyvenimui pamaloninti. Buržuazijos gyvenime kūryba turi tiktai subjektyvinės prasmės. Objektyvinis josios paskyrimas, kurį ligi vienašališkumo pabrėžia prometėjizmas, buržuazijoje yra netekęs prasmės. Buržujus jeigu kuria, tai kuria ne pasauliui ir ne būčiai, bet *žmogui* ir jo *interesams*. „Buržujus,— sako A. J. Durellis,— negalvoja, kad darbas yra pareiga ir gali tapti žmogui smagumu. Jis nežiūri į savo pensiją kaip į logišką savo darbo išplauką arba kaip į teisę to, kuris nebegali dirbti. Jis dirba ne dėl to, kad atliktų socialinę funkciją arba religinę pareigą arba kad valdytų kitus. Jis dirba sau pačiam, jis dirba tiems linksmiems metams, kuriuos tikisi praleisti vėliau. Jis nori per tam tikrą nustatytą laiką čia, žemėje, pasiekti atlygio už tai, ką jis veikia šią dieną“ [17]. Kūryba, būdama savo esme aukščiausias prigimtosios tikrovės gyvenimo tikslas, buržuazijai virsta priemone gyvenimui pagražinti. Čia buržuazija susikerta ne tik su žmogaus prigimtimi, bet ir su kūrybos esme. Idealinis kūrybos pobūdis ir objektyvinis josios paskyrimas yra nepermaldaujamas priešas kiekvienos buržuazinės miesčioniškos kultūros. Jis atidengia buržuazinės dvasios plokštumą, jis nuplėšia iliuzijų šydą nuo visos buržuazinės kultūros ir parodo josios nevertingumą.

Gyvenimo paslaptis yra kūrybos paslaptis. Kas šitos kūrybos atžvilgiu yra neutralus, tas nėra nei gilus, nei vertingas. Būties vyksmo gelmes, visą jo tragiką ir palaimą galima patirti tik tada, kai žmogaus dvasia pati kuriamai jame dalyvauja, kai ji susijungia su šitomis

[17] Op. cit., 22 p.

gelmėmis ir organiškai į jas įsiglaudžia. Gyvenimui yra reikšmingas tik prometėjizmas ir krikščioniškumas, bet niekados ne buržuaziškumas. Tiesa, buržuazinė dvasios struktūra yra amžina. Ji, pasak Berdiajevo, turi net eschatologinį charakterį. Ji yra viena iš gyvenimo formų ir daugeliui net vienas iš gyvenimo tikslų. Bet Berdiajevas priduria, kad „vienas iš etinių imperatyvų — ir tai pats reikšmingiausias — kaip tik ir yra išrauti šito tikslo šaknis ir sukliudyti eigą į šitą tikslą“ [18]. Buržuazinė dvasia yra amžinas žmogaus menkystės liudytojas, kuris egzistuos ligi pat šios tikrovės galo. Prometėjizmas ir Krikščionybė kovoja ir visados kovos su šituo liudytoju, nes abi šios dvasios stengiasi pakelti žmogų į jam priderančias aukštumas. Gyvenimo gelmių buržuazija niekados nevaldo. Ji valdo tik gyvenimo paviršių. Buržuazija gyvenimo kaip tokio nekuria. Ji kuria tik gyvenimo manieras. Josios kūryba yra tik papuošalas, tik drabužis, kuris žmogaus dvasią ir josios žygius dažnai slegia ir jiems kliudo. Rousseau griežta kova prieš kultūrą tikrumoje buvo kova prieš buržuazinę kultūrą. Ir šiandien prometėjiškosios struktūros žmonės, kurių matome bolševizme ir nacionalizme, nedraugingai pasisakydami kultūros adresu, tikrumoje pasisako prieš buržuazinį gyvenimą, prieš buržuazinius jo pavidalus ir prieš buržuazines jo formas. Buržuazinė kultūra yra paviršiaus kultūra. Todėl buržuazijos įsigalėjimas kultūroje yra pirmas civilizacijos ženklas ir pirmas žingsnis į subarbarėjimą. Kai žmogus savo viduje pasidaro nekūrybiškas, kai jis netenka objektyvaus kultūros supratimo, tuomet ateina naudojimosi periodas, paskui kurį iš lėto slenka ir barbarybė. Tarp buržuazijos ir barbarijos yra išvidinio panašumo. Misti svetimais laimėjimais galima tik trumpą laiką. Jeigu šitie laimėjimai nėra nuolatos papildomi naujais, jeigu žmonės nėra skatinami imtis drąsių kultūrinių žygių, jeigu jie sugeba tik pasisavinti ir perteikti, bet nesugeba kurti, savaime suprantama, kad barbariškas periodas nėra toli. Buržuazinių istorijos tarpsnių kultūra neišvengiamai sulaukia savo galo. Kas šitą galą padaro — išvidinis pakrikimas ar išviršinės prie-

[18] De la Destination de l'Homme, 233 p.

žastys, nėra taip svarbu. Štai dėl ko tarp kūrybinės dvasios, vis tiek ar ji būtų prometėjiška, ar krikščioniška, ir buržuazinės dvasios eina nepertraukiama kova, nes tai yra kova už aukštesnio gyvenimo pagrindus, už žmogaus kilnumą, už istorinę žmogaus ir visos žmonijos misiją, už žmogaus apsaugą nuo subarbarėjimo ir sykiu už visos kultūros likimą [19].

II. BURŽUAZINĖS DVASIOS TIPAI

Pastovus įsigyvenimas šioje tikrovėje yra bendra buržuazinės dvasios žymė. Bet ši regima ir apčiuopiama tikrovė, ši mūsų žemė susideda iš dviejų pagrindinių pradų: *iš gyvybės* ir *iš medžiagos*. Gyvybė ir medžiaga yra dvi pagrindinės mūsosios tikrovės būtys, kurios mus prie savęs traukia ir riša. Buržuazinio nusiteikimo žmonės, šliedamiesi prie šio pasaulio, šioms abiem būtims jaučia išvidinės simpatijos ir prisirišimo. Jie abi jas myli, jie jomis abiem rūpinasi ir net jas adoruoja. Buržujus niekados negali paneigti nei kūno, nei kūną apsupančio pasaulio. Asketinės pirmųjų Krikščionybės amžių anachoretų praktikos ir neturto įžadas dabartiniuose vienuolynuose buržujui yra sunkiai suprantami dalykai. Buržujus myli kūną ir myli žemę.

Vis dėlto šita meilė nėra vienoda. Prisirišimas prie kūno ir prisirišimas prie materialinių daiktų yra žadinamas visai kitokių motyvų ir praktikoje kitaip apsireiškia. Buržujus, kuris labiau linksta į kūną, vadinasi, į gyvybę, yra žadinamas veikti hedonistinio motyvo. Tuo tarpu buržujus, kuris labiau linksta į materialinį pasaulį, esti stumiamas

[19] Buržuazinės dvasios žymės gali kai kam atrodyti nupieštos per daug juodomis spalvomis. Iš tikro toksai priekaištas galėtų būti svarstytinas, jeigu mes negyventume tokiame amžiuje, kada net aukščiausių gamtinio ir antgamtinio gyvenimo sričių atstovai yra pastoviai šioje tikrovėje įsigyvenę, sustingę savo viduje, nekūrybiški, niekuo nesidomį; jeigu nematytume, kaip gyvenimas eina jiems pro šalį, kaip naujos jėgos ir naujos idėjos vėl grąžina gyvenimui įtampą, kaip gyvenimo priešginybės vėl pradeda grumtis ir kaip ištisa buržuaziškai nusiteikusi masė su savo vadovais priešakyje viso to nemato, visu tuo nesirūpina ir dėl viso to nesijaudina. Tuomet, suprantama, gyvo žmogaus spalvos lavonui piešti nebetinka.

utilitaristinių akstinų. Pirmasis ieško malonumo, antrasis — naudos. Todėl platūs buržuazijos sluoksniai pasidalina į du pagrindinius tipus: *į hedonistinį tipą* ir *į utilitaristinį tipą*. Pirmasis buržujaus tipas yra kūno žmogus: *homo vitalis*. Antrasis buržujaus tipas yra ekonominis žmogus: *homo oeconomicus*, nes nauda apsireiškia visados ekonominėmis formomis. Abu juodu turi nemaža bendrų žymių. Bet juodu turi ir nemaža skirtybių, kurias kaip tik ir pravartu bus čia iškelti.

Šitie du buržuazinės dvasios tipai yra pagrindiniai. Jie apima visus kitus, kurie yra ne kas kita kaip šitų pagrindinių tipų mišiniai arba niuansai. Buržujus, krypdamas į šią tikrovę, tuo pačiu yra priverstas krypti arba į gyvybę, ieškodamas malonumo, arba į materialinius daiktus, ieškodamas naudos. Hedonistinis ir utilitaristinis nusiteikimas išsemia bendrą buržuazinį nusiteikimą. Šitie du buržuazinio nusiteikimo tipai eina per visas gyvenimo sritis. Visur, kur tik buržuazinė dvasia pasirodo, ji pasirodo arba hedonistine, arba utilitaristine forma. Visur — ir moksle, ir mene, ir doroje, ir net religijoje — hedonistinis buržujus ieško malonumo, o utilitaristinis — naudos.

1. Hedonistinis buržujus

Pagrindinė buržuazinės dvasios žymė — josios įsigyvenimas šioje tikrovėje — yra ryški ir hedonistinio buržujaus gyvenime. Tik ji čia yra specifikuota. Hedonistinis buržujus pastoviai įsigyvena *savame kūne*. Kūno sferos jam tampa tikrąja tėvyne. Kūninio principo reikalavimai pasidaro jo veikimo akstinais. Ne protinės idėjos, ne refleksija, net ne nauda valdo hedonistinio buržujaus gyvenimą, bet kūno reikalavimai. E. Sprangeris, kalbėdamas apie mūsojo Aš tipus ir objektyvios tikrovės sluoksnius, pastebi, kad „yra be galo daug žmonių, kurie save stipriausiai jaučia kaip tik šioje kūno reikalavimų patenkinimo srityje; jie yra linkę statyti lygybės ženklą tarp savojo Aš ir to, kas yra po jų oda“ [1]. Hedonistinis buržujus nejaučia skirtumo tarp fizinio žmogaus būtybės prado ir dvasinio. Kūno reikalai, jo aistros, jo pergyvenimai jam

[1] Lebensformen, 97 p. Halle a. S., 1930.

tiek ankštai įsijungia į asmens sritį, kad jie tarsi susilieja su dvasine sritimi, ir buržujus pradeda nebeskirti, kur byloja kūnas, o kur dvasia. E. Sprangeris šitą tipą visai teisingai vadina „kūniniu Aš"—„Körperich",— kuris „savo funkcijose yra labai ankštai susietas su kūnu" [2]. Kitame savo veikale Sprangeris jį vadina „pasinėrusiu į kūno pergyvenimus" [3]. Tuose žmonėse, kuriuose šitas kūninis Aš vyrauja, „grynas gamtinis pradas yra dar labai stiprus. Kraujas juos daro laimingus arba kankina. Svarbiausias jų egzistencijos jausmas kyla iš šito kraujo šėlsmo" [4]. Kraujo balsas čia paprastai nustelbia dvasios balsą. Hedonistinis buržujus apsisprendžia pagal gyvybinius savo instinktus.

Vis dėlto kūno reikalų tenkinimas hedonistinio buržujaus gyvenime yra labai savotiškas. Kūnas kiekvieną žmogų spaudžia ir verčia jį patenkinti. Niekas nėra laisvas nuo to nuodėmingo kūno, dėl kurio skundėsi šv. Paulius. Mūsų egzistencija šioje tikrovėje yra esmingai susieta su kūno reikalų patenkinimu. Bet šitas patenkinimas gali apsireikšti dvejopai. Kūnas reikalauja patenkinti jo norus visų pirma dėl to, kad šitie jo norai yra nukreipti į tam tikrą objektyvų tikslą. Kūno gyvenimas nėra ligi gelmių chaotiškas. Tiesa, didele dalimi fizinis mūsų pradas yra ištrūkęs iš dvasios valdžios ir priežiūros. Bet net ir šitas ištrūkęs kūnas dar nėra praradęs tikslingumo. Maištingame ir pusiau chaotiškame savo gyvenime jis vis dėlto siekia tam tikro objektyvaus tikslo ir tam tikros objektyvios gėrybės. Šitasai tikslas arba šitoji gėrybė kaip tik ir yra pirmaeilis kūno reikalavimų pagrindas. Kūnas reikalauja, kad žmogus valgytų, nes maistas duoda kūnui reikalingos medžiagos. Kūno sveikata ir jo išsivystymas bei stiprėjimas yra tos objektyviosios gėrybės, kurios pateisina kūno reikalavimą. Kūnas verčia žmogų patenkinti seksualinę aistrą, nes šita aistra siekia naujo žmogaus. Kūdikis čia yra tasai objektyvus tikslas, kuriuo yra remiami seksualiniai lyčių santykiai. Toks objektyvus tikslas glūdi kiekviename kūno nore. Bet be šito objektyvaus tikslo,

[2] Op. cit., ibid.
[3] Psychologie des Jugendalters, 353 p. Leipzig, 1932.
[4] Op. cit., ibid.

kuris valdo kūno reikalavimus ir juos kreipia tam tikra linkme, yra dar ir antras dalykas, būtent *pajautimas*. Kūnas verčia žmogų patenkinti jo reikalavimus ne tik dėl to, kad jis siekia tam tikros objektyvios gėrybės, bet ir dėl to, kad kūnas jo reikalavimų patenkinimą pajaučia ir pergyvena. Pajautimas yra vienas iš stipriausių akstinų, kurie lenkia žmogų klausyti kūno balso. Kiek objektyvi gėrybė arba objektyvus tikslas yra daugiau refleksijos padaras, kiek jis gyvena daugiau kūno reikalavimų gelmėse, tiek pajautimas yra visai spontaniškas akstinas, kuris yra artimai susijęs su visu kūno buvimu. Žmogus valgo ne tik dėl to, kad suteiktų kūnui reikalingos medžiagos augti, stiprėti ir išsilaikyti, bet ir dėl to, kad valgymo procesas kūno yra pajaučiamas ir maloniai pergyvenamas. Seksualinis instinktas yra patenkinamas ne tik dėl to, kad gimtų naujas žmogus, bet sykiu ir tam, kad šitas patenkinimas yra smarkaus ir gilaus pergyvenimo šaltinis. Šalia objektyvaus tikslo, kiekviename kūno nore glūdi ir pergyvenimo bei pajautimo troškimas.

Abu kūno reikalavimų akstinai galima rasti ir hedonistinio buržujaus gyvenime. Bet pirmasis objektyvus akstinas čia yra labai silpnas. Hedonistinis buržujus, tenkindamas savo kūną, vaduojasi ne objektyviu kūno norų tikslu, bet subjektyviu šitų norų patenkinimo pergyvenimu. *Pajautimas yra pagrindinė hedonistinio buržujaus gyvenimo forma.* Tokiam žmogui, kalbant Sprangerio žodžiais, „kūno jausmai yra tikrieji savąjį Aš statantieji jausmai“ [5]. Kūno reikalavimus patenkinti objektyviai buržujus niekados nesugeba. Objektyvus kūno reikalavimų tikslas arba objektyvi siekiama gėrybė čia atsiranda visai savaime, be buržujaus intencijos, be jo siekimo, be refleksijos ir noro — kartais net prieš jį. Patenkindamas savo kūną, buržujus visų pirma nori pajausti, ir šitas pajautimas sudaro jam svarbiausią gyvenimo funkciją. Kūninio pajautimo trūkumas kelia buržujaus sieloje nepasitenkinimo ir savotiško kartumo jausmą. Grynai objektyvus laimėjimas jo nedžiugina. Objektyvią gėrybę, kuri atsiranda dėl kūno patenkinimo, buržujus pergyvena tik kaip antraeilę, tik kaip

[5] Op. cit., ibid.

atsitiktinę. Pirmoje vietoje jam stovi pajautimas. Hedonistiniam buržujui menkai rūpi, kad valgis palaiko jo sveikatą. Jam svarbu, kad valgis būtų skanus. Hedonistiniam buržujui menkai rūpi, kad moterystė yra žmonių giminės plėtimo institucija. Jam yra svarbiau, kad joje galima nesigraužti dėl seksualinių pergyvenimų. Vad. antraeilis moterystės „tikslas"— remedium concupiscentiae — kaip tik ir yra kilęs iš šitos buržuazinės hedonistinės dvasios. Hedonistinis buržujus Kūrėjo įdiegtą kūnui akstinų eilę absoliučiai sukeičia: pirmoje vietoje jis pastato pajautimą, o antroje — objektyvų tikslą arba objektyvią gėrybę. Buržujus atsiremia ne į vitalinį principą kaip tokį, ką daro, pavyzdžiui, biologinis prometėjizmas, mūsų dienomis besireiškiąs rasizmo pavidalu, bet buržujus atsiremia į periferinį šito principo gyvenimą: į jo pajautimo sferą. Kūno atžvilgiu hedonistinis buržujus yra subjektyvistas, kaip subjektyvistas jis yra ir visose kitose srityse.

Kūno reikalavimų patenkinimas paprastai yra susijęs su malonumu, o nepatenkinimas su nemalonumu. Šitos dvi kategorijos — malonumas—nemalonumas — kaip tik ir sudaro svarbiausias hedonistinio buržujaus vertybių kategorijas. Hedonistinis buržujus į jas sutelkia visą gyvenimą. Jis viską vertina malonumo arba nemalonumo atžvilgiu. Tiesa, reikia pripažinti, kad malonumas ir nemalonumas yra pirmykščio instinkto apraiškos. Pirmykštis žmogaus instinktas visų pirma vaduojasi malonumu, kad atrinktų tai, kas žmogui naudinga, ir nemalonumu, kad išvengtų to, kas jam yra kenksminga. Malonumas arba nemalonumas yra pirmykštis gėrio arba blogio pasirodymas ir net jojo ženklas. Todėl net ir labai aukštai pakilusiai dvasiai malonumo—nemalonumo kategorijos negali būti paneigtos. Taip pat tiesa, kaip sako S. Behnas, kad „ant gilaus, ligi pat asmens branduolio įsibraunančio malonumo rymo vertybė" [6]. Vis dėlto nei malonumas kaip pirmykštis instinktas, nei malonumas kaip gilus dvasinis pergyvenimas nėra charakteringi hedonistiniam buržujui. Malonumas kaip pirmykštis instinktas yra atrankos prin-

[6] Philosophie der Werte, 3 p. München, 1930.

cipas: jis yra tam, kad būtų žmogui rasta objektyvi vertybė. Malonumas padeda žmogui susirasti jam reikalingų ir naudingų objektyvių gėrybių. Malonumas kaip gilus asmens pergyvenimas yra didelio gėrio rezultatas. Kai žmogus kurį nors didelės reikšmės gėrį yra pasisavinęs, kai juo jis yra apsprendęs savo būtybę, tuomet jis pergyvena malonumą ne kaip periferinį dalyką, ne kaip jausmų arba pojūčių padirginimą, bet kaip gilų savo dvasios sukrėtimą. Abiem šiais atvejais malonumas yra esmingai susijęs su objektyvine gėrybe: pirmu atveju malonumas šitos objektyvinės gėrybės ieško, antru atveju jis yra rastos objektyvinės gėrybės rezultatas. Abiem atvejais malonumas yra palenktas objektyviniam gėriui: jis nėra savarankiška vertybė, siekiama arba turima dėl jos pačios. Tuo tarpu hedonistiniam buržujui malonumas kaip tik yra savarankiškas. Buržujus, savo gyvenime atsiremdamas į pajautimą, o ne į kūno siekiamą objektyvinę gėrybę, savaime ir malonumą laiko su šita gėrybe neturinčiu ryšio. Objektyvi gėrybė čia tarnauja tik kaip priemonė maloniam pergyvenimui pažadinti ar palaikyti. Malonumas hedonistiniam buržujui nėra gėrio palydovas, bet nepriklausomas pergyvenimas, kuris yra vertingas pats savyje.

Šio tad tipo buržujus vertybių atžvilgiu yra nusistatęs hedonistiškai. Laimės be pojustinio malonumo buržujus nesupranta ir negali suprasti. Taip yra ne tik dorinėje srityje. Šio tipo buržujus hedonistiškai supranta ir visą gyvenimą. Jis mano, pastebi M. Wittmannas, „kad malonumo ieškojimas sudaro visų gyvenimo veiksmų motyvą ir jėgą, kuri gyvenimą padaro judrų ir pažangų. Kiekvienas gyvenimo veiksmas giliausioje savo esmėje ir galutiniame savo pagrinde esąs siekimas malonumo; siekimas malonumo sudaro gyvenimo prasmę ir branduolį“ [7]. Net ir galutinis žmogaus tikslas čia yra apvelkamas pojustinio malonumo formomis, kurios buržuazinei dvasiai yra labiau suprantamos ir patrauklios. Ryškiausias hedonistinio buržuaziškumo pavyzdys pasaulėžiūroje yra mahometoniškas amžinosios laimės supratimas, kuriam šitoji laimė išsisemia valgymo ir seksualinės aistros patenkinimo funk-

[7] Ethik, 96 p. Kempten, 1923.

cijomis. Hedonistinis buržujus negali įsivaizduoti, kad jis kada nors išsiners iš kūno pergyvenimų. Šituos pergyvenimus jis laiko amžinais ir todėl juos perkelia net į antgamtinę tikrovę. Mahometonizmas kaip tik ir yra kūno pergyvenimų projekcija į amžinybę. Čia glūdi jo stiprybė ir jo pasisekimo paslaptis. Mahometonizmas yra giliausia platonizmo priešginybė. Kiek Platonui kūnas buvo daugiau sielos kalėjimas, kuriame ji atlieka savo bausmę, tiek Mahometui kūnas sudarė pagrindinį žmogaus gyvenimo pradą, kurio dvi pagrindinės funkcijos turėsiančios vykti ir antgamtinėje tikrovėje. Bet kaip tik dėl to mahometonizmas negali tapti visuotine religija, nes jis iš esmės yra priimtinas tik buržuazinės struktūros žmonėms. Hedonistiniai buržujai savo sieloje visi yra mahometonai.

Jau minėjome, kad hedonistinis buržujus kūno atžvilgiu yra subjektyvistas arba, dar tiksliau, individualistas. Tuo jis skiriasi nuo prometėjiškosios dvasios. Prometėjizme taip pat esama stipraus kūniškumo. Prometėjizmas taip pat gali būti linkęs į biologinę sferą. Prometėjiškosios dvasios žmones kraujo balsas taip pat gali kankinti arba džiuginti. Rasistinis mūsų dienų sąjūdis tai aiškiai rodo. Mūsų rasizme auga savotiška prometėjizmo rūšis, biologinio vitalinio prometėjizmo, kuris sukyla ne tik prieš Dievą, bet ir prieš dvasią. L. Klageso filosofija apie dvasią kaip gyvybės priešininkę šiuo atžvilgiu yra labai charakteringa. Ji gali tapti ištisos epochos filosofija. Vis dėlto šitas biologinis prometėjizmas yra iš esmės skirtingas nuo hedonistinio buržuaziškumo. Kas bent kiek pažįsta mūsų dienų rasizmą, gali lengvai pastebėti, kad jo pagrindas yra pats biologinis principas kaip toks, pati gyvybė kaip tokia. Biologinis prometėjas yra rūšies atstovas. Biologinis kolektyvas, jo stiprėjimas, jo išaugimas ir išsiskleidimas yra biologinio prometėjo siekimai. Savo paties kūną jis palenkia rūšies reikalui. Biologinis principas individualiniame jo gyvenime yra ne kas kita kaip rūšies reiškimasis ir tarnyba rūšies reikalams. Biologinis prometėjas savo kūnu taip lygiai rūpinasi, kaip ir hedonistinis buržujus. Bet šito rūpinimosi prasmė yra visiškai kita. Biologinio prometėjo higiena yra rasės higiena. Rasinis principas apsprendžia visą jo kūninį gyvenimą.

Tuo tarpu hedonistinis buržujus eina visai kitu keliu. Hedonistinis buržuaziškumas yra pagrįstas ne kolektyviniu rūšiniu principu, bet individualiniu. Hedonistiniam buržujui rūpi ne rūšis kaip tokia, ne josios gyvenimas, bet jo paties kūnas. Hedonistinio buržujaus kūnas yra *jo* kūnas. Kad jis gali patarnauti rūšiai, kad per šitą kūną kalba rasė, hedonistiniam buržujui yra beveik nesvarbu. Hedonistinis buržujus rūpinasi savo kūnu be ryšio su rasės idėja. Jo higiena yra individualinė higiena. Hedonistiniam buržujui svarbu tik, kad jis pats išliktų. Rasė gali silpti, gali net visiškai žlugti, svarbu, kad individualinis jo kūnas būtų sveikas ir gerai jaustųsi. Todėl hedonistinis buržujus smarkiai kovoja prieš kiekvieną kūno gyvenimo sukolektyvinimą, prieš bet kokias normas, kuriomis norima varžyti kūno laisvę. Dabartinis pasipriešinimas silpnapročių sterilizacijai, draudimui jiems vesti ir turėti šeimos, be abejo, turi tvirtą pagrindą žmogaus prigimtyje ir Krikščionybės moralėje. Bet šitame pasipriešinime esama labai didelio kiekio ir buržuaziškai hedonistinių nusiteikimų, ypač jei minėtas pasipriešinimas liečia grynai juridines normas. Buržujus negali pakęsti, kad valstybė kištųsi į jo vad. privatinį gyvenimą, nepaisant, kad šitas gyvenimas labai dažnai yra valdomas iškrypusių aistrų ir jokio atsakingumo nejaučiančios valios. Atsirėmimas į individualinį kūno gyvenimą yra pirmoji žymė, kuri hedonistinį buržujų skiria nuo biologinio prometėjo.

Antroji žymė yra skirtingas nusistatymas kūno ateities atžvilgiu. Biologinis prometėjas visų pirma rūpinasi, kad jo kūnas *išsivystytų*. Savęs išskleidimas yra pagrindinis biologinio prometėjizmo uždavinys. Šiam reikalui biologinis prometėjas renkasi tokias priemones, kaip sportas, seksualinė selekcija, eugenika ir t. t. Mūsų dienomis šios priemonės kaip tik patraukia daugumos dėmesį. Tai rodo, kad mes gyvename arba bent pradedame gyventi biologinio prometėjizmo laikus. Hedonistinis buržujus eina šioje srityje visiškai kitu keliu. Jam visų pirma rūpi, kad jo kūnas *išliktų*. Savęs išlaikymas čia yra pastatomas aukščiau už savęs išskleidimą. Biologinis prometėjas nebijo individualinio žlugimo. Jis net laisva valia gali paaukoti savo kūną, kad rasė dėl to patobulėtų. Tuo tarpu hedo-

nistinio buržujaus niekas taip negąsdina, kaip mirtis. Jis nori išsilaikyti visomis priemonėmis ir visais būdais. Savo kūno išskleidimas, dažnai susijęs su rizikingomis priemonėmis, jo nevilioja. Jam svarbu išlikti kad ir vegetuojant. Stoikiškas gyvenimo užbaigimas netelpa jo sąmonėje. Niekur gyvybė taip nekovoja su žlugimu, kaip buržujaus kūne. Ir vis dėlto niekas taip mirties nėra lengvai įveikiamas, kaip buržujus. Savęs išlaikymo formos nusilpnina kūną ir padaro jį neatsparų. Mirties akstinams kelias pasidaro atviras.

Rūpindamasis individualiniu išsilaikymu, hedonistinis buržujus nepaprastai saugo savo *sveikatą*. Neperšalti, neperšilti, nesušlapti, nekvėpuoti sugadintu oru, maitintis geru maistu, gyventi gerame bute, rengtis gerais drabužiais — štai kas užpildo hedonistinio buržujaus gyvenimą ir labai dažnai net sudaro šito gyvenimo prasmę. Kadangi šitas skrupulingas sveikatos saugojimas yra atremtas į individualinį išlikimą, todėl buržujus paprastai menkai tekreipia dėmesio į tokias priemones, kurios tiesioginiu būdu sveikatos nesaugo, bet kurios, skleisdindamos patį vitalinį principą, turi sveikatai daug didesnės reikšmės negu tiesioginės priemonės, kaip gausus maistas, šilti drabužiai ir nuolatinis vaistų vartojimas. Buržujus nesirūpina sportu. *Buržuaziniai istorijos periodai nesportuoja.* Sportuoja tik prometėjiški. Sportas yra susijęs su kūno išskleidimu ir su rūšies idėja. Tuo tarpu abu šie dalykai buržujui menkai terūpi. Todėl nuosekliai ir sportas buržuazinio nusiteikimo žmonėse pritarimo neranda. Buržujus nesirūpina seksualine selekcija. Todėl jo šeima dažnai yra nesveika pačiuose pagrinduose. Ir jokios medicininės priemonės ne kartą jai padėti nebegali. Niekur nėra tiek invalidų, kiek buržuazijos sluoksniuose. Buržujus nesirūpina eugenika, nes tai jam varžytų kūno laisvę ir reikalautų kartais net didelės aukos, kuri buržujui atrodo nepakeliama. Žodžiu, visos tos priemonės, kurios peržengia tiesioginio ir apčiuopiamo patyrimo ribas, buržujui yra nereikšmingos. Buržujus kūno gyvenime toli nesiekia: jis žiūri tik dabarties ir artimiausios ateities. Jis žiūri tik savęs. Jam nesvarbu rūšis arba rasė. Jam nesvarbu, kas buvo, ir nerūpi, kas bus.

Išsilaikyti hedonistinis buržujus nori ne tik kaip individas. Jis nori išsilaikyti ir kaip rūšis. Tiesa, šitas noras dažniausiai yra nesąmoningas. Bet buržuaziniame nusiteikime jis vis dėlto yra. Jis yra ir kiekviename žmoguje. Kiekvienas žmogus nori pratęsti individualinį buvimą savo įpėdiniuose. Tai yra visai natūralus linkimas, kuris, pasak Solovjovo, reiškia žmogaus nemirtingumo ilgesį. Bet buržuazinėje dvasioje šitas noras gyventi rūšyje apsireiškia savotiškai. *Išsilaikymą rūšyje hedonistinis buržujus nori sau laiduoti šeimos gausingumu.* Gausinga šeima yra buržujaus idealas, nes tik didelis skaičius yra geriausia garantija giminei išsilaikyti. Buržujus maža tekreipia dėmesio, kad jo šeimos nariai būtų tobuli. Tobula šeima jam yra mažiau reikšminga negu gausi šeima. Šiuo atžvilgiu savęs varžyti jis nenori. Kaip jo nariai gyvens ateityje, kam jie bus tikę, kam jis jų pats norėtų turėti — šitie klausimai buržujaus nekvaršina. Jis pašaukia pasaulin naujų būtybių, vedamas malonaus pergyvenimo ir nejausdamas atsakingumo už jų likimą. „Buržujus,— sako A. J. Durellis,— savo vaikuose visų pirma regi pojustinį pasitenkinimą. Jis anaiptol ne tam turi vaikų, kad tėvynė vėliau turėtų kareivių arba kad Kristus turėtų mokinių“ [8]. Labai dažnai buržujus mano, kad savo šeimos gausingumu jis parodo savo didvyriškumą, ir iš aukšto žiūri į tuos, kurių šeimos yra negausingos. Tuo tarpu gerai ištyręs pats save, jis galėtų pastebėti, kad šitas jo „didvyriškumas“ tikrumoje yra ne kas kita kaip seksualinis palaidumas, kuris moterystę paverčia legalia prostitucija. Buržujaus kūdikiai yra nesivaldymo ir nesiaukojimo vaisiai. Jų didelis skaičius kaip tik rodo buržujaus susmukimą seksualinėje srityje. Be abejo, šeimos negausumas taip pat gali būti buržuazinio nusiteikimo ženklas, kada dirbtinėmis priemonėmis arba mechaniniu apskaičiavimu norima išvengti nepageidaujamos naštos. Bet belzebubas neišvaro velnio. Vienas buržuazinis nusiteikimas dar nepateisina kito. Gausi ir tobula šeima yra šeimos idealas. Bet labai dažnai dėl gausumo negalima pasiekti tobulumo. Tuo tarpu buržujus šitas dvi vertybes

[8] Op. cit., 24 p.

sukeičia lengva ranka. Jis atsisako tobulumo dėl gausumo ir paskui pasiteisina, kad didelės šeimos negalima padaryti tobulos. Šitame pasiteisinime byloja neapvaldyto seksualinio instinkto balsas. Norėdamas išsilaikyti, buržujus nesąmoningai rūpinasi šeimos gausumu kaip viena pagrindine rūšinio išsilaikymo forma.

Savęs ir rūšies išskleidimo paneigimas padaro buržuaziją menkai reikšmingą istoriniame žmonijos vyksme. Tiesa, istorijai yra reikalingas tam tikras žmonių skaičius. Tam tikras plenitudo temporum net skaičiaus atžvilgiu yra reikalingas, kad istorija galėtų pasiekti savo galą. Vis dėlto skaičius pats vienas, skaičius kaip toks nėra jokia vertybė. Egzempliorių didinimas yra tik kopijavimas, o kopijavimas nėra kūryba. Naujo žmogaus atsiradimas šiuo metu turi visiškai kitos prasmės negu pirmojo žmogaus pasirodymas pasaulyje. Pirmojo žmogaus atsiradimas buvo nepaprastai naujas ir originalus aktas. Tuo tarpu tolimesnis žmonių gimimas yra tik kartojimas to, kas yra įvykę anuo pirmuoju aktu. Žmogaus atsiradimas jo tėvų atžvilgiu nėra jokia kūryba. Kūryba yra tik šito žmogaus ugdymas. Todėl buržujus, rūpindamasis atsiradimu, o ne ugdymu, ne tobulinimu, savaime atsistoja šalia kūrybos ir tuo pačiu šalia istorijos, nes istorija iš esmės yra kūryba. Jis taip pat atsistoja ir šalia istorijos išsimezgimo problemos. Istorijoje eina kova tarp gėrio ir blogio. Istorijos išsimezgimas yra gėrio pergalė antgamtinėje srityje. Šitoji gėrio pergalė ateina ne iš masės daugumo, tik iš asmenų tobulumo. Istorinė šeimos prasmė glūdi ne tiek žmonių skaičiaus didinime, kiek žmogiškos prigimties ir žmogiško asmens tobulinime. Šitos tiesos buržuazinė dvasia nesupranta. Sekdama savais instinktais, ji didina žmonių masę, todėl istorija eina pro josios šalį. Hedonistinis buržuaziškumas yra nevertingiausia žmogiškojo gyvenimo apraiška. Ji stovi arčiausiai gyvuliškosios srities ir todėl žmonijos gyvenimui turi mažiausiai reikšmės.

2. Utilitaristinis buržujus

Utilitaristinis buržujus yra artimas hedonistiniam buržujui. Skirtumas yra tas, kad hedonistinis buržujus daugiau vaduojasi pojūčiais, o utilitaristinis buržujus yra daugiau apsprendžiamas *proto*. Bet abu juodu siekia to paties dalyko: patenkinti save ir savo reikalus. Abu juodu yra subjektyvistai, individualistai ir net egoistai. Abu juodu rūpinasi individu, o nepaiso visuomenės. Vis dėlto utilitaristinio buržujaus pakrypimas į medžiagą savotiškai nudažo išvidinį jo nusiteikimą, jo darbus ir visą jo gyvenimą.

Hedonistinio buržujaus vertybių kategorijos yra malonumas—nemalonumas. Utilitaristinis buržujus visas vertybes suskirsto pagal naudingumą—nenaudingumą. Visas gyvenimas, visos jojo sritys, net ir aukščiausios, kaip religija, mokslas, menas, dora, yra apsprendžiamos naudos matu. Vertinga yra tai, kas yra naudinga. Pragmatizmas yra utilitaristinio buržujaus pasaulėžiūra.

Malonumo pakeitimas naudingumu savotiškai keičia visą išvidinį utilitaristinio buržujaus nusiteikimą. Kas yra vedamas malonumo, to viduje yra vyraujanti jausmų sritis, nes malonumas, kaip minėjome, priklauso pajautimo sferai. Tuo tarpu kas yra vedamas naudingumo, tas turi šitą naudingumą suvokti, turi jo ieškoti, turi mokėti jo pasigaminti. Praktiškas protas todėl čia ima viršų ir nuslegia jausmo gyvenimą. E. Sprangeris teisingai pastebi, kad „naudingumas nėra tas pat, kas ir malonumas. Malonumas reiškia trumpą jausmų padirginimą, kuris yra džiaugsmingai pergyvenamas net nepaisant, kad tolimesnėje laiko perspektyvoje jis gali būti kenksmingas. Tuo tarpu naudingumas visados atsiremia į teorinį daiktinių ir psichologinių gyvenimo sąlygų pažinimą. Todėl sprendimas, kas yra naudinga, kas nenaudinga, yra pagrįstas racionalumu“ [9]. Šiuo atžvilgiu hedonistinis buržujus yra aklas. Jis eina paskui savo instinktus dažnai be jokios atodairos. Utilitaristinis buržujus, priešingai, gerai apsidairo ir apsigalvoja, kokios sritys ir kokie darbai jam gali būti naudingiausi. Todėl E. Sprangeris ir sako, kad „ekono-

[9] Lebensformen, 156 p.

minis Aš yra ne kas kita kaip matąs ir mąstąs biologinis Aš“ [10]. Proto įtraukimas į savo reikalų sferą hedonistinį buržujų paverčia utilitaristiniu buržujumi. Kai hedonistas praregi ir pamato, jis tampa utilitaristu.

Malonumas dažniausiai yra susijęs su pačiu daikto pasisavinimu ir su kūno reikalavimų patenkinimu. Paprastai jis nėra išsikovojamas, nes kova žadina nemalonumą. Todėl hedonistinis buržujus nėra kovos žmogus. Jis ima tai, ką duoda pati gamta. Jis smaguriauja. Visai kitaip yra su naudingumu. Naudingumas nėra tiktai vienos gamtos duomuo. Naudingų daiktų kaip tokių gamtoje yra labai maža. Gamta daugiau duoda malonių daiktų negu naudingų. Norint, kad gamtinis daiktas būtų naudingas, reikia jį perdirbti, reikia į jį įdėti žmogiškųjų pradų, reikia jį sutvarkyti pagal tam tikrą žmogiškąją idėją. Naudinga vertybė jau yra jungtinis gamtos ir žmogaus padaras. Todėl utilitaristinis buržujus, norėdamas turėti kuo daugiausia naudingų daiktų, yra priverstas pasaulį apvaldyti ir palenkti jį sau, nes kitaip neapvaldytas pasaulis neduotų reikiamos ir laukiamos naudos. Štai kodėl utilitaristinis buržujus yra priverstas kovoti su pasauliu. E. Sprangeris sako, kad „grynai ekonomiškai orientuoto Aš pasaulėžiūra remiasi nuolatine kova su medžiaga“ [11]. Utilitaristinis buržujus pasaulį priverčia ir jį taip sutvarko, kad jis duotų jam kuo daugiausia naudos. Utilitaristinis buržujus yra *kovos* žmogus.

Vis dėlto šitoji kova yra savotiška. Su materialiniu pasauliu kovoja ir prometėjizmas, ir Krikščionybė. Bet šitie dvasios tipai stengiasi pasaulį pergalėti išvidiniu būdu, patį gamtos principą palenkti dvasios reikalavimams. Tuo tarpu utilitaristinis buržuaziškumas bando apvaldyti pasaulį tiktai iš viršaus. Ligi gamtos principo šitas apvaldymas nenusileidžia. Gamtos gelmių jis nepasiekia. Jis net nėra tikra prasme apvaldymas. Geriau yra jį vadinti pasaulio *pavergimu* žmogaus reikalams. Kadangi šitie reikalai daugumoje yra utilitaristiniai, todėl ir pasaulis pirmoje eilėje yra pavergiamas *naudai*. Utilitaristinis bur-

[10] Op. cit., 100 p.

[11] Op. cit., 101 p.

žujus apvaldo pasaulį tam, kad tuo būdu jis daugiau sutaupytų laiko ir energijos, nes ir laikas, ir energija yra pinigai.

Taupumas yra utilitaristinio buržujaus gyvenimo forma. Buržujus taupo viską: savo sveikatą, savo jėgas, savo meilę, savo laiką ir savo pinigus. Neišleisti, kuo daugiausia surinkti, kuo daugiausia turėti yra pagrindiniai utilitaristinio buržujaus rūpesčiai. Bet šitas buržujaus taupumas yra psichologiškai ir moraliai visiškai skirtingas nuo to, ką mes vadiname taupumo dorybe. Taupumo dorybė yra protingas atsargos rinkimas savo reikalams. Taupus žmogus neišleidžia dėl to, kad jam to ar kito daikto reikia, kad tuo būdu jis apsisaugo nuo šio netobulo pasaulio netikėtybių. *Reikalas* čia yra taupumo pagrindas ir motyvas. Tuo tarpu utilitaristinis buržujus taupo tam, kad pelnytų, ir pelno tam, kad šį tą galėtų pasaulyje reikšti. *Pelnas* čia yra taupumo pagrindas, o noras pasirodyti ir turėti galios yra taupumo motyvas. Šiuo atžvilgiu buržujus gali daug ko atsisakyti, gali gyventi labai kukliai, gali būti net savotiškas asketas. Bet visa yra ne tam, kad šitomis priemonėmis jis ugdytų moralinį savo vidaus vertingumą, bet tam, kad turėtų didesnio pelno ir didesnio pasisekimo bei didesnės jėgos. Berdiajevas pastebi, kad „klasikinėje buržuazijoje galima rasti tam tikro asketinio elemento. Bet buržujus dirba ne sau; jis dirba tam, kad padidintų ir pagausintų ekonomines vertybes ir gėrybes“[12]. Iš tikro charakteringų buržujų gyvenime galima sutikti didelio kuklumo ir net šykštumo pavyzdžių. Bet jie anaiptol nerodo, kad buržuazija būtų iš vidaus atsijusi nuo materialinių gėrybių. „Net ir taupumas,— sako Fr. W. Foersteris,— daugelio žmonių, kurie sau daug ką paneigia ir kurie sunkiai išleidžia pinigus, ne visados yra vertingas aukštesne prasme. Dažnai jis yra tik išraiška aukso rinkimo aistros“ [13]. Taupumas psichologiškai normalus ir moraliai vertingas yra tik tada, kai jis tarnauja reikalui. Bet apie reikalą negalima kalbėti ten, kur yra surinkti tūkstančiai ir net milijonai. Buržuazinis taupumas yra viena šykštumo rūšis, charakteringa *kiekio* meile. Šykštuolis gali my-

[12] Le Christianisme et la lutte des classes, 133 p. Paris, 1932.
[13] Lebensführung, 117 p. Zürich u. Leipzig, 1930.

lėti metalą ir gali mylėti krūvą. Metalo meilė yra senesnis dalykas. Ją gražiai čia charakterizavęs E. Hello: „Sykštuolis turi fizinę metalo meilę. Jis myli auksą ir sidabrą kaip tokius, dėl jų pačių. Jis juos myli materialiai. Jis yra jų traukiamas. Kontaktas su metalu jį džiugina ir teikia jam smagumo... Kartais jis aukso gabalus vadina vardais, kartais glosto. Jų žvangėjimas palietus priverčia jį drebėti“ [14]. Visai panašiai galima mylėti ir ekonominių gėrybių krūvą. Tai yra naujesnioji šykštumo rūšis, charakteringa moderniajai utilitaristinei buržuazijai. Aukso ir sidabro mūsų laikais privačiame gyvenime yra labai maža. Todėl senoji šykštumo forma, kurią gražiai yra aprašęs Hello ir kurią yra pajuokęs Molièras, šiandien daugumoje yra pasikeitusi kita rūšimi, būtent krūvos, arba kiekio, meile. Krūva utilitaristinį buržujų džiugina ir traukia. Buržujus myli kiekį kaip tokį, dėl jo paties. Žinojimas, kad jis turi daug, teikia jam smagumo. Savo atramą pasaulyje jis jaučia turįs materialinių gėrybių gausume. Todėl jis jas renka ir krauna visiškai nepaisydamas, kad jam jų seniai nebereikia, kad tik labai mažą jų dalį jis panaudoja visuomenės ar kultūros reikalams. Savo esmėje šitas gausumo noras yra begalinės žmogaus dvasios išraiška. Bet pakreiptas į materialinį pasaulį, jis pažemina dvasią ir išjuokia josios begalybę. Dvasios begalybė gali būti patenkinama tiktai vidaus turtingumu. Išviršinė materijos krūva yra tiktai faux pas kelyje į dvasios begalybę.

Pelnas yra utilitaristinio buržujaus gyvenimo tikslas. Buržujus gyvena tam, kad pelnytų. Pelno praradimas jam reiškia tokią gyvenimo dramą, kurios dažnai jis negali pakelti. Utilitaristinis buržujus žudosi ne dėl idėjos, ne dėl jausmų konflikto, bet dėl materialinio bankroto. Dingus pelnui ir pasirodžius nebepataisomam nuostoliui, buržujui sykiu dingsta ir jo gyvenimo prasmė. Charakteringa yra tai, kad utilitaristinis buržujus stengiasi pelnyti ne dėl reikalo, bet dėl paties pelno. Jis pelno tam, kad pelnytų. Šiuo atžvilgiu utilitaristinis buržujus skiriasi nuo bet kurio kito žmogaus, kuriam pelnas yra palenktas kokiam nors aukštesniam tikslui: mokslui, menui, artimo meilei ir t. t. Jeigu buržujus kartais ir skiria pelno dalį minėtiems daly-

[14] L'Homme, 9 p. Paris, 1930.

kams, tai tik atsitiktiniu būdu. Bet savo ekonominio veikimo jis neapsprendžia šių dalykų normomis. Jis renka materialines gėrybes ne kuriam nors aukštesniam tikslui, bet joms pačioms.

Utilitaristinio buržujaus gyvenimo *simbolis* yra pinigas. Pinigas yra sutartinė, alegorinė vertybė. Pinigu paremtas gyvenimas yra nerealus: tai popieriaus ir skaičių karalystė. Viskas čia yra suvesta prie tam tikrų sutartinių ženklų, prie tam tikrų alegorijų, kurios valdo visą utilitaristinio buržujaus gyvenimą. Pinigas su buržuaziniu nusiteikimu yra susijęs iš esmės. Utilitaristinis buržujus tikriausia šio žodžio prasme yra *pinigo žmogus*. Telkdamas materialines gėrybes, jas rinkdamas ir taupydamas, buržujus priemones pastato tikslų vietoje. Niekas negali neigti ekonominių, materialinių gėrybių vertingumo. Savo vietoje ir pagal savo prigimtį jos yra reikšmingos ir dažnai žmogui net būtinos. Bet visados ir iš esmės jos yra *priemonės*. Naudingumas yra priemoninė vertybė visoje vertybių skalėje. Jeigu, pasekdami S. Behnu [15], suskirstytume vertybes į naudingumą, rasinį kilnumą, gražumą ir šventumą, tai visos kitos vertybės, išskyrus naudingumą, gali būti tikslai: rasinis kilnumas yra tikslas gyviuose, gražumas yra tikslas meno kūriniuose, šventumas yra tikslas asmens gyvenime. Vienas tik naudingumas niekur tikslas nėra. Naudingumas yra tik priemonė aukštesnėms vertybėms. Jis todėl stovi pačioje paskutinėje vietoje. Tuo tarpu utilitaristinis buržujus šitą vertybę pastato pirmoje eilėje ir ją padaro savo gyvenimo tikslu ir šito gyvenimo sričių apsprendėja. Jis sukeičia natūralią vertybių eilę ir kitas vertybes palenkia naudingumui. Pinigas kaip tik šitą sukeitimą gražiausiai simbolizuoja. Pinigas yra tiktai priemonė, net ir naudingumo sferose. Pats savyje, būdamas sutartinis dalykas, jis jokios vertės neturi. Jis tik tarnauja kitoms vertybėms. Žmogaus santykis su pinigu, išvidinis žmogaus nusistatymas pinigo atžvilgiu yra grynai priemoninis. Žmogus pasinaudoja pinigu: jis jį išleidžia be jokio gailesčio, be jokios simpatijos. „Pinigas yra nešvarus“,— sakydavo senieji ekonominės kultūros filosofai. Šitas posakis yra

[15] Plg. Philosophie der Werte.

gyvas ir šiandien. Jis reiškia, kad priemoninis pinigo charakteris yra kažkas neetiška, kažkas nešventa ir net nedora. G. Simmelis labai prasmingai veda paralelę tarp pinigo ir prostitucijos. Kaip prostitucijoje moteris tarnauja tiktai gryna priemone, taip lygiai tokia pat priemone tarnauja ir pinigas [16]. Todėl utilitaristinis buržujus, paversdamas šitą priemonę savo gyvenimo tikslu, pažemina savo asmenį ir savo gyvenimą, kaip gatvės moteris save pažemina prostitucijoje. Utilitaristinio buržujaus tipas yra dvasios išdavimas žemesnio materialinio pasaulio jėgoms.

Savotiškas yra utilitaristinio buržujaus santykiavimas su idealinėmis gyvenimo sritimis: su mokslu, su menu, su visuomene ir su religija.

Realizuodamas savo gyvenime naudingumo vertybę, utilitaristinis buržujus visų pirma kreipiasi į mokslą, nes mokslas savo laimėjimais labiausiai gali patarnauti naudingumui. Utilitaristinis buržujus šiuo atžvilgiu yra gana gabus. Savo reikalams ir savo ūkiui jis pritaiko visas mokslo sritis ir visus jo išradimus. Jau pats pažinimas čia yra palenkiamas ūkio tarnybai. Žmogaus pažinimo aktas, kuris yra pirmas kultūrinis veiksmas, yra panaudojamas kaip priemonė įsiskverbti į ūkinio gyvenimo gelmes, jas pažinti ir apvaldyti. Naudingumas, kaip minėjome, nėra tiktai vienos gamtos davinys. Jis reikalauja intensyvaus darbo, kuriuo žmogus pavergia pasaulį. Jis reikalauja pažinti gamtos jėgas, susekti jų santykius ir paskui jas panaudoti naudai didinti. Mūsų laikai yra tokie, kad žmogus savo norų nebegali tobulai patenkinti, vaduodamasis tiktai instinktu. Jam reikia proto veikimo. Jam reikia pažinti ir mąstyti. Mūsų dienų ekonominio veikimo būdai yra tokie supainioti, kad jiems ištirti yra steigiamos specialios — net aukštosios — mokyklos. Jos dirba labai intensyviai, bet ne tiesos, tiktai naudos dėlei. Tiesa čia netenka idealinio charakterio ir esti palenkiama utilitaristinėms vertybėms.

Aukščiausio laipsnio utilitaristinio buržujaus pažinimas yra pasiekęs *tailorizme*. Tailorizmas yra savotiška antropologija, arba savotiškas žmogaus mokslas. Jis ty-

[16] Philosophie des Geldes, 413—418 p. München u. Leipzig, [5]1930.

rinėja žmogaus būtybę, jos pradų santykius, jos gyvenimą, kad galėtų žmogų kuo tiksliausiai panaudoti ekonominiam veikimui. Tailorizmas yra tokia sistema, kuri reikalauja, kad per trumpiausią laiką būtų padaryta kuo daugiausia darbo, išeikvojant kuo mažiausia energijos. Šiam reikalui ir yra tiriamas žmogus. Tailorizmas stengiasi surasti, kokiu būdu turi būti tvarkomi žmogaus judesiai, kaip žmogus turi atsistoti, kokiame padėjime turi būti atskiri jo organai, kad jų veikimas būtų kuo sėkmingiausias. Be abejo, šitoks žmogaus tyrinėjimas yra davęs gerų rezultatų. Amerikoje kai kuriuose fabrikuose, kuriuose buvo įvesta tailoriška darbo sistema, buvo pagaminama žymiai daugiau negu kituose. Bet užtat šitas didesnis produktingumas buvo pasiektas didesnio žmogaus nudvasinimo sąskaita. Tailorizmas žmogų padalina į atskirus veiksmus: kiekvienam organui yra paskirtas atskiras darbas. Tuo tarpu žmogus nori būti *visas* kiekviename darbe. Jokio darbo žmogus nedirba arba tiktai rankomis, arba tiktai kojomis. Žmogus yra nepadalinama visuma, ir kaip visuma jis reiškiasi kiekviename veiksme. Todėl nors iš sykio atrodo, kad toks žmogaus išskirstymas darbą palengvina, bet tikrumoje jis jį išsekina ir nuvargina, nes žmogaus veiksmus sumechanina kaip kokios mašinos. Žmogus negali pakelti, kad savo darbe jis virsta tiktai atskirų judesių suma. Štai kodėl net ir savo tėvynėje tailorizmas nėra persunkęs viso ekonominio gyvenimo. Vis dėlto jis yra charakteringa sistema, kuri rodo, kiek pažinimas gali būti palenktas ūkio reikalams.

Antras mūsų dienomis suekonominto pažinimo pavyzdys yra *reklamos psichologija,* kuri jau pradeda virsti specialia psichologine disciplina. Kiek tailorizmas yra atremtas į fizinį žmogaus pradą, tiek reklamos psichologija specialiai tyrinėja žmogaus sielą. Jai yra svarbu ištirti žmogaus psichiką, kad paskui šiuos tyrinėjimus būtų galima panaudoti biznio reikalams. Todėl niekas taip gerai nežino žmogaus silpnybių, žmogaus pasidavimo sugestijai, kaip reklamos psichologai. Bet šitos pažintys čia tarnauja ne pedagoginiams ar moraliniams, tik ekonominiams tikslams.

Šitie pavyzdžiai rodo, kiek mokslo laimėjimai utilita-

ristinės buržuazinės dvasios gali būti nuidealinti ir paversti priemone naudai didinti. Utilitaristinis buržujus vertina tik tas mokslo pažintis, kurias jis gali panaudoti savo reikalui arba pritaikinti ekonominėje srityje. Todėl mūsų amžiuje vadinamieji „pritaikomieji mokslai" kaip tik ir yra labiausiai išsivystę. Visa, kas tiesioginiu būdu praktiškai nėra panaudojama, utilitaristiniam buržujui neturi reikšmės.

Gražumas yra tiesioginė priešginybė naudingumui. Estetinės vertybės visados yra suprantamos kaip nesuinteresuotos. Estetinis pasigėrėjimas yra nesuinteresuotas patikimas, kaip yra pasakęs Kantas. Todėl kur prie estetinių gėrybių prisijungia utilitarizmas, ten šitos gėrybės smarkiai nukenčia. Menas sunkiai gali būti palenktas naudai. Štai kodėl ir utilitaristinio buržujaus santykiai su menu yra savotiški. Estetinę sritį naudai jis palenkia kitaip negu teorinę.

Utilitaristiniam buržujui menas tarnauja *liuksuso* vietoje. Liuksusas gali būti suprantamas dvejopai: liuksusas yra visa tai, kas nereikalinga pragyvenimui, ir liuksusas yra visos tos gėrybės, kurios tarnauja gyvenimui pamaloninti. Utilitaristinis buržujus į meną kaip tik ir žiūri šia antrąja liuksuso prasme. Visoks menas jam pasidaro pritaikomasis. Pats savyje prasmės jis nebeturi. Menas jam atrodo esąs tik išviršinis priedas prie ekonominių gėrybių. Todėl utilitaristinis buržujus mėgsta gražinti savo butą, savo baldus, savo susisiekimo priemones, savo indus, savo drabužius. Kitokios meno prasmės jis nesupranta. Čia menas yra palenkiamas kaip priedas ir pagražinimas ekonominei gyvenimo sričiai.

Iš kitos pusės, menas tarnauja utilitaristiniam buržujui kaip priemonė pasirodyti ir pabrėžti ekonominę savo vertę arba, kaip Sprangeris pastebi, „pakelti savo kreditą" [17]. Utilitaristiniam buržujui rūpi ne tik turėti ekonominės galios, bet šią galią parodyti iš viršaus. Menas šiam reikalui virsta nebloga priemone. Štai kodėl utilitaristinių buržujų pasaulyje mes randame nemaža meno mecenatų, kurie neturi jokios meniškos nuovokos. Jie glo-

[17] Lebensformen, 151 p.

boja meną ne dėl jo paties, bet dėl to, kad šitais savo žygiais jie palaiko savo ekonominį kreditą visuomenėje.

Galop menas gali būti ir tiesioginis pelno šaltinis. Prekyba estetinėmis gėrybėmis šiandien yra gana plati ir gana pelninga. Todėl utilitaristinis buržujus mielai eina į šią sritį. Tai meno pirklio tipas. Jis turi daugiau meniškos nuovokos negu meno mecenatas. Bet šią nuovoką jis naudoja biznio reikalui. Taip pat toks meno pirklys ne kartą savo reklama išgarsina tokius kūrinius, kurie patys savyje yra labai vidutiniškos vertės. Jis taip pat nesidrovi falsifikatus ir kopijas laikyti ir pardavinėti kaip originalus.

Visuomeninėje srityje naudingumas reiškiasi egoizmu. Utilitaristinis buržujus yra egoistas. Jis žiūri tik savęs ir savo reikalų. Išlaikyti savo gyvenimą jam yra pagrindinis rūpestis. Todėl jo santykiai su visuomene yra visiškai kitokie negu kitų. Su visuomene jis santykiauja tik tiek, kiek jam iš to yra naudos. Socialinės meilės ryšys jam yra nežinomas. Žmonės jam atrodo tiktai kaip ekonominių gėrybių naudotojai, gamintojai ir tarpininkai tarp vienų ir kitų. Utilitaristinis buržujus artimo meilės dėsnio nesupranta. Dar labiau jam yra nesuprantamas šios meilės mastas: „mylėk savo artimą kaip pats save". Savo meilę jis gali laikyti tiktai panašia į artimo meilę. Bet efektyvaus lygumo matas utilitaristiniam buržujui yra utopija. Net psichologiškai jis to nepajėgia suprasti.

Dar labiau jam yra nesuprantamas *karitatyvinis* veikimas socialinėje srityje. „Karitatyvinis nusistatymas,— pastebi Sprangeris,— nepriklauso uždarai ekonominei sistemai", nes „laisvas atsisakymas turto kito naudai yra neekonomiškas" [18]. Jei utilitaristinis buržujus ką nors kitam duoda, tai tik dėl to, kad ir šis jam kuo nors atsilygintų. Todėl, pasak Sprangerio, „tik egoizmas ir mutualizmas yra socialinio nusistatymo pirmykštės ūkinės ekonominės formos" [19]. Čia mes galime suprasti, kodėl mūsų dienų karitatyvinis veikimas kaip tik daugiausia kliūčių patiria iš ekonomiškai utilitaristiškai nusiteikusių žmonių.

[18] Op. cit., ibid.
[19] Ibid.

Jeigu nuo išvidinio nusiteikimo ir veikimo eisime prie visuomeninės srities objektyvinių gėrybių, ir čia rasime, kad utilitaristinis buržujus stengiasi visuomenines institucijas pavergti ekonominiams savo reikalams. Pradedant valstybe ir baigiant organizacijomis, viskas šiandien yra didelėje ūkio įtakoje ne ta prasme, kad ūkis yra visų visuomeninių institucijų materialinė atrama, bet ta prasme, kad visos visuomenės institucijos yra verčiamos tarnauti ūkiui ir kad jų vertė šita tarnyba yra matuojama. Reikalavimas, kad valstybė saugotų individualius interesus, kad ji nevaržytų privatinės iniciatyvos, tikrumoje yra kilęs iš utilitaristiško buržuazinio nusiteikimo. Apie valstybės nesikišimą į aukštesnę dvasinę asmeninę sferą pradėta kalbėti tiktai paskutiniais metais. Tuo tarpu visa demokratinės valstybės filosofija yra išaugusi iš utilitaristinio buržujaus. Kapitalizmas ir demokratija eina ranka rankon. Kapitalizmas yra utilitaristinio nusiteikimo susikristalizavimas ūkio srityje, o demokratija — to paties nusiteikimo susikristalizavimas visuomenės srityje. Valstybė čia paverčiama individualinių interesų saugotoja, o šie interesai tikrumoje yra ekonominiai utilitariniai interesai. Po jų priedanga vyksta valstybės gyvenimas, jos politika, jos tvarkymas ir net jos ateitis.

Religija nuo naudingumo yra dar labiau nutolusi negu menas. Todėl tiesioginiu būdu panaudoti ją utilitaristiniams tikslams yra beveik neįmanoma. Vis dėlto utilitaristinis buržujus randa kelią ir į šią sakralinę sritį. Jis įjungia ją į ekonominę sritį, savotiškai išaiškindamas religijos prasmę ir jos platinimą panaudodamas ekonominiams interesams.

Labai dažnai religija yra aiškinama kaip *naudinga* vertybė. Mes ne kartą girdime sakant, kad visas žemės gyvenimas, visos mūsų sistemos sugriūtų, jeigu nebūtų religijos; kad religija padedanti žmogui gyventi, saugojanti jo turtą, jo sveikatą, jo gyvybę, todėl verta esą jos laikytis ir ją praktikuoti. Tai yra buržuazinis apskritai ir specialiai utilitaristiškas buržuazinis religijos supratimas. Čia religija yra paverčiama naudinga priemone žemiškam gyvenimui palaikyti. Čia ji yra matuojama naudos matu: religijos reikią dėl to, kad ji yra naudinga. Objektyvinis

religijos charakteris yra nustumiamas į antrą vietą arba net visiškai pamirštamas. Utilitaristinis buržujus, viską vertindamas nauda, neužmiršta šio mato pritaikyti ir religinei sričiai.

Antras dalykas, kuriame pasireiškia utilitaristinio buržujaus brovimasis į sakralinę sritį, yra religijos platinimas. Visa misijų istorija yra perpinta lyg kokia raudona gija utilitaristinio buržujaus pastangomis paskui religijos skelbėjus siųsti pirklius, steigti fabrikus, pavergti žmones ir juos išnaudoti. Šios pastangos buvo žymios praeityje, jos yra žymios ir dabartyje. Jeigu daugelyje šalių misijos sunkiai vyksta, tai dėl to, kad prie jų kaip kokie parazitai yra prikibę ekonominiai utilitaristinių buržujų reikalai. Misionierių idealizmas yra griaunamas paskui juos einančio ekonominio slogučio, kuris atgraso žmones nuo naujos religijos principų. Utilitaristinis buržujus šiuo atžvilgiu su priemonėmis nesiskaito: viskas jam yra gera, kas tik gali duoti didesnio pelno. Todėl jis paskui misionierius siunčia degtinę kaip Meksikoje, strichnina užnuodytą avieną kaip Ugnies Žemėje, vergų pirklius kaip Afrikoje. Be abejo, tokiu atveju negalima tikėtis, kad religijos skelbimas duotų bent kiek geresnių vaisių. Šiuo atžvilgiu utilitaristinis baltosios rasės buržujus yra padaręs sunkių šventvagystės nuodėmių, už kurias jam reikės kada nors labai sunkiai atgailėti.

III. BURŽUAZINĖS DVASIOS PRIEŠGINYBĖS

1. Bolševizmas

Marksizmas suskirstė visuomeninį žmonijos gyvenimą į dvi pagrindines klases: *proletarų* ir *buržujų*, manydamas, kad proletariatas, arba darbininkų klasė, yra amžinas buržuazijos priešas, arba esminė jos priešginybė. Faktiškai gyvenimiško priešingumo tarp proletaro ir buržujaus esama nemaža. Surevoliucinta darbininkų minia skelbia kovą buržuazijos sluoksniams, juos žudo, naikina jų turtą, atima jų vietas, patys jas užimdami ir patys šį turtą pasisavindami. Charakteringai yra sakoma, kad buržujų metas baigiasi ir kad prasideda darbininkų perio-

das, kurio metu buržujus pakeis proletarai. Tai yra gyvenimiška tikrovė. Bet jau pro ją kyšo prasminga mintis, kad *tarp proletariato ir buržuazijos tikrumoje vyksta varžytinės už tą pačią žemę, už tą patį įsigyvenimą šioje tikrovėje.* Tiktai buržuazija jau yra įsigyvenusi, o proletariatas nori įsigyventi. Kova tarp proletariato ir buržuazijos anaiptol nėra principinė, nes tai yra kova už sotų, gerą pragyvenimą.

Proletaras, arba darbininkas, nėra atskiras dvasios tipas. Jis yra tiktai istorinių sąlygų padaras. Jis gali būti ir labai dažnai esti buržuazinės struktūros žmogus. Labai dažnai proletaro siekimas kaip tik ir yra virsti buržujumi. „Darbininkas,— sako Berdiajevas,— puikiai gali virsti buržujumi. Jo pasąmonėje glūdi buržuazinių instinktų, kaip pakankamai parodė Europos socialinis darbininkų sąjūdis“ [1]. Iš tikrųjų mūsų dienų proletariatas kovoja už tuos pačius dalykus, kaip ir buržuazija: pagerinti savo padėjimą, sustiprėti ekonominiu atžvilgiu, turėti reikšmės ir įtakos viešajam gyvenimui, gerai pelnyti, gerai gyventi ir t. t. Juos neskiria ideologiniai nusistatymai, bet tik turinčiojo ir neturinčiojo psichologija. Štai kodėl A. J. Durellis ir sako, kad „darbininkas arba žmogus, gyvenąs tiktai iš savo uždarbio, tikras proletaras, norįs pagerinti savo padėjimą, tapti savininku, susitaupyti iš šitos nuosavybės, kuo greičiausiai naudotis savo renta, stengdamasis kuo greičiausiai nusikratyti savo darbu ir galutinį savo veikimo tikslą matydamas ramiame be vargo gyvenime,— šitoks darbininkas yra tikras buržujus“ [2].

Todėl marksizmo proletariatas, kaip priešginybė buržuazijai, yra tiktai fiktyvinė priešginybė. Proletaras ir buržujus labai dažnai priklauso tai pačiai kategorijai, ir dėl to realios priešginybės juodu sudaryti negali. Buržujus tikrumoje yra tiktai praturtėjęs proletaras, kuriam, kaip sakoma, gyvenime pasisekė. Bet tai nėra jokia esminė atmaina. Buržujaus psichika yra darbininko psichika. Buržujaus gyvenimo būdas ir jo santykis su turtais yra darbininko būdas ir darbininko santykis. Tai galima pastebėti

[1] Christianisme et la lutte des classes, 60 p.

[2] Essai sur les mentalités contemporaines, 31 p.

ypač Amerikoje, kur buržuazija yra mažiau tradicinė kaip Europoje ir kur josios bruožai dar nėra taip nusitrynę. Buržuazija čia kyla iš darbininkų sluoksnių ir kinta tik savo paviršiumi. Šitie praturtėję darbininkai velkasi naujus brangius kostiumus, statosi liuksusinius viešbučius, restoranus ir lošimo klubus. Jie patys steigia fabrikus ir išnaudoja tuos, kurie neturėjo gabumų arba laimės prasimušti. Buržujus iš tikro yra darbininkų priešas, bet ne todėl, kad jis turėtų kitokią dvasinę struktūrą, tik todėl, kad jis naudojasi turinčiojo teise: *beati possidentes!*

Štai kodėl proletariatas savo prigimtimi nėra tikra buržuazijos priešginybė, ir jam nėra skirta buržuaziją nugalėti. Jis kovoja su buržuazija tik kaip su socialiniu savo konkurentu, nes abu siekia užimti tą pačią vietą. Marksistinė filosofija, kaip jau įvade buvo sakyta, neturi idealizmo, nes ji yra „duonos filosofija". Nei buržujus, nei proletaras nėra prometėjiški tipai. Jų kūryba pasilieka visados tik primityviame laipsnyje. Jie gyvena tik duona. Proletaras taip gyventi dažnai yra priverstas. Buržujus šią prievartą yra legalizavęs. Abu juodu yra miesčioniškos kultūros žmonės. Kūryba dėl kūrybos, dėl visuotinių interesų jiems abiem yra svetima ir nesuprantama. Kultūros tragiką juodu abu jaučia labai silpnai. Šitie žmonės taip pat gali pagimdyti „nuodėmės milžinų", jeigu kalbėsime Windelbando žodžiais. Bet šitie milžinai yra tamsūs: tai sukčiai, išeikvotojai, mergaičių pardavinėtojai ir silpnesniųjų spaudėjai. Jie nė iš tolo nėra panašūs į Renesanso nusidėjėlius ir istorines pabaisas, kaip Macchiavelli arba Cesare Borgia. Nuodėmė taip pat turi savo kilnumą ir savo žemumą. Idėja gali būti demoniška, bet ji niekados nėra skanios duonos kąsnis.

Pirmutinis tikras buržuazijos priešas yra *bolševizmas*. N. Berdiajevas, spręsdamas komunizmo problemą, neskiria marksizmo ir bolševizmo. Tai yra netikslu. Tiesa, bolševizmas yra išaugęs iš marksizmo. Bet jis sukūrė visiškai kitokį žmogaus ir kultūros tipą negu marksizmas. Kiek marksistinis žmogus esmingai yra „duoninis žmogus", tiek bolševistiniame žmoguje vėl atgyja idealistinis nusistatymas. Berdiajevas liudija, kad „buržuazinis krikščioniškosios istorijos tarpsnis mažiau žadino energijos ir

pasiaukojimo dvasios negu šiandieninis komunizmas... Nuoširdus entuziazmas ir besąlyginis atsidavimas, kurį parodo sovietų jaunimas, yra nepaneigiamas faktas, kurio negalima paslėpti. Tai patvirtina ir toji energija, kuri patraukė komsomolcus į piatiletkos realizavimą“ [3]. Tas pats Berdiajevas teigia, kad bolševizme „kiekvienas jaunuolis jaučiasi esąs naujo pasaulio statytojas“ [4]. Bolševizmas kaip tik peržengia utilitaristinį marksizmo materializmą. Marksizmas ekonominius žmogaus reikalus dar vadino tikru vardu. Jis dar buvo per daug suaugęs su praeities vertybių tvarka ir todėl medžiagos dar nepakėlė ligi aukščiausio laipsnio. Marksizme medžiaga dar yra tikra medžiaga. Tuo tarpu bolševizmas nuėjo daug toliau. Jis padarė esminių marksizme pakeitimų. Marksizmo centras buvo dar žmogus, tiesa, žmogus utilitaristas, žmogus buržujus, bet žmogus, kuris gamtos turtus naudoja sau ir savo reikalams. Bolševizmas šitą centrą esmingai pakeitė. Bolševizmo filosofijos ir pasaulėžiūros centras jau yra ne žmogus, bet *medžiaga* kaip tokia. Čia ne medžiaga tarnauja žmogui, bet žmogus tarnauja medžiagai, tikriau sakant, medžiagos idėjai. Bolševizmo proletaras nėra paprastas marksistinis darbininkas, kuris kovoja už ekonominę savo egzistenciją. Bolševizmo darbininkas visų pirma yra medžiagos idėjos pranašas ir skelbėjas. Ar ekonominis gyvenimas pagerės, ar ne, bolševizmui ir bolševistiniam žmogui ne taip jau labai rūpi. Svarbiausias jo uždavinys yra išplėsti pačios idėjos viešpatavimą ir ja persunkti visą pasaulį. Bolševizmas yra palikęs subjektyvinį marksizmo bruožą ir virtęs idėjos skelbėju. Medžiagos idėja reikalauja aukų, kaip ir kiekviena kita idėja. Ji absorbuoja asmenį ir visą jo gyvenimą. Asmuo bolševizme nieko nereiškia. Bolševistinė idėja persunkia visą jo kuriamą kultūrą ir viską palenkia josios reikalavimams. Bolševizmas sunaikina dvasinį ir religinį idealizmą, kad padarytų vietos materialistiniam idealizmui. Materijos idėja yra tokia pat galinga ir taip pat gali valdyti gyvenimą, kaip Dievo idėja teocentrizme arba žmogaus idėja antropocentrizme. *Bolševizmas jau nebėra ekonominis uti-*

[3] Problème du communisme, 17 p. Paris, 1933.
[4] Op. cit., 34 p.

litarizmas, bet ekonominis idealizmas. Jis vėl parodo, kad kultūros vyksmas yra valdomas ir vedamas idėjos. Beidėjinis marksizmo charakteris čia jau išnykęs. „Komunistus galima pulti,— sako Berdiajevas,— kaip idėjų žmones, bet ne kaip žmones be idėjos“ [5]. Medžiagos idėja yra jų gyvenimo bei veikimo pagrindas. Ji juos įkvepia, ji juos skatina ir palaiko.

Bet bolševizmas yra net daugiau negu tik ekonominis idealizmas. Jis yra savotiška materijos religija. Bolševizmas anaiptol nėra deistinis, vadinasi, toks, kuris Dievu visiškai nesirūpina. Toks buvo marksizmas. Bolševizmas yra satanistinis, vadinasi, toks, kuriam Dievas rūpi žymiai labiau negu daugeliui krikščionių. „Komunizmas,— sako Berdiajevas,— ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės ir religinės tvarkos apraiška. ... Griežtai socialinė sistema būtų galėjusi pasilikti religijai neutrali. Komunizmas, priešingai, pasirodė panašus į kitas religijas. Jis turi savyje ištisą etiką. Jis nori išspręsti pagrindines gyvenimo problemas. Jis turi savų dogmų, jis skelbia savą katekizmą, jis turi net savo kulto pradmenų. Sielose, į kurias jis kreipiasi, jis nori pažadinti entuziazmo ir aukos dvasios... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo veržiasi, mes randame kažkokį tos pirmykštės religijos elementą, glūdintį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, kurios yra bolševizmo pasiųstos ateistinės propagandos tarnybon. ... Komunizmas persekioja visas religijas, nes jis pats yra religija. Būdamas vienintele tikra religija, jis negali pakęsti šalia savęs jokios klaidingos religijos. Jis yra religija, kuri stengiasi įsikūnyti jėga ir prievarta, nepaisydama žmogaus dvasios laisvės. Jis yra šio pasaulio karalystės religija, galutinis antgamtinės tikrovės neigėjas, neigėjas kiekvieno dvasingumo. Šitame punkte... jo materializmas įgyja mistinio pobūdžio. ... Komunistinis ateizmas nėra laicistinis sąjūdis, sąjūdis laisvos minties. Jis laiko save autentišku kultu ir nepakenčia šalia savęs jokio kito kulto. Jis reikalauja religinės pagarbos proletariatui, kaip Dievo išrinktajai tautai. Jis sudievina socialinį kolektyvą, pašauktą pakeisti tikėjimą

[5] Op. cit., 40 p.

į Dievą tikėjimu į žmogų. Ir šitas socialinis kolektyvas tampa vieninteliu doros subjektu, dorinių dėsnių autoriumi ir kiekvienos tiesos sprendėju bei reiškėju. Komunizmas kuria naują moralę, kuri nėra nei krikščioniška, nei humanistiška. Jis turi savą teologiją, jis kuria savą kultą, pav., Lenino kultas, savą simboliką, savas šventes — raudonasis krikštas ir raudonosios laidotuvės. Komunizmas turi savą visiems privalomą dogmatiką, savą katekizmą; jis smerkia erezijas ir ekskomunikuoja eretikus“ [6]. Šituo savo idėjingumu bolševizmas kaip tik ir darosi buržuazijos priešginybė. Jis kovoja su buržuazija ne tik kaip su socialiniu luomu, bet su buržuaziniu nusiteikimu, kuris neturi idėjų, kuris mėgsta ramybę, gerą gyvenimą, neturi pasiaukojimo ir heroizmo dvasios. Bolševizmas mūsų amžiuje yra herojiško gyvenimo būdo atsigavimas, tegul ir labai savotiškomis formomis.

Iš kitos pusės, bolševizmas yra nepaprastai kūrybiškas. Per savo vyravimo Rusijoje tarpsnį jis yra sukūręs nuostabių dalykų. Ar mes imsime ūkio, ar industrijos, ar technikos, ar mokslo, ar meno, ar ugdymo sritis, visur yra pasiekta nepaprastų laimėjimų. Nesvarbu, kad šitie laimėjimai nėra išplitę masėje. Tai tik ir rodo idealistinį bolševizmo pobūdį. Bolševizmas rūpinasi daugiau objektyvine kūryba, o ne tiek tuo, kiek šita kūryba pasinaudos plati visuomenė. Nematyti kūrybinio bolševikų entuziazmo ir jo rezultatų būtų neleistinas siauradvasiškumas. Galima baisėtis šitos kūrybos priemonėmis, nes joms aukojama yra ne tik žmogaus sveikata ir gyvybė, bet ir dora, ir sąžinė, ir laisvė. Vis dėlto bolševizmo kūryba yra kūryba tikra prasme. Kūrybinis žmogaus genijus čia išsiveržia baisiu, bet triumfališku būdu. Šiuo atžvilgiu buržuazija nė iš tolo negali susilyginti su bolševizmu. Buržuazijos nekūrybiškumas, neoriginalumas ją palieka bolševizmo užpakalyje. Pasaulio istorijos vyksme bolševizmas yra žymiai reikšmingesnis ir vertingesnis reiškinys negu buržuazija. Būdamas savo esmėje idealistinio ir net mistinio pobūdžio, jis pasidarė moderniame gyvenime nepaprastas fenomenas, kurio galią patirs tiktai tolimos

[6] Op. cit., 15—16, 42, 93 p.

kartos. Bet jau ir šiandien galima pastebėti, kad bolševizme atgema žmogaus dvasios herojiškumas, kad ekonominiai reikalai užleidžia vietą idėjiniams reikalams. Iš miesčioniško buržuazinio nusiteikimo žmogus žengia prie kultūrinės dramos pajautimo. Bolševistiniame pasaulyje auga naujas kultūros ir žmogaus tipas, kuris yra visiškai kitoks negu buržuazinis[7]. Idealizmas ir kūrybiškumas jį skiria nuo pirklių ir bankininkų tipo. Marksizme žmogus buvo *homo faber*. Bolševizme jis vėl pasidaro *homo creator*. Tuo bolševizmas prisišlieja arčiau krikščioniškosios antropologijos negu marksizmas, nes žmogus kūrėjas yra pagrindinė krikščioniškosios antropologijos tezė. Be abejo, bolševizmas yra tragiškas pats savyje. Bet jo tragika yra kitokia negu buržuazijos.

2. Aristokratija

Žodis „aristokratija" yra suprantamas dvejopai. Juo yra vadinama tam tikra visuomeninė žmonių klasė, kuri savo privilegijomis, savo gyvenimo būdu, savo turtais skiriasi nuo liaudies ir nuo miestelėnų arba buržuazijos, šią pastarąją suprantant taip pat visuomeninio luomo prasme. Iš kitos pusės, aristokratija yra vadinami pranašesnės dvasios žmonės, kurie savo gyvenimu tarnauja aukštesnėms vertybėms, materialines gėrybes laikydami tiktai priemonėmis dvasinėms vertybėms realizuoti. Aristokratija kaip visuomeninė klasė ir aristokratija kaip tam tikras dvasios kilnumas gali sutapti ir neretai sutampa. Bet gali būti tarp jų ir skirtumo. Vis dėlto abiem atvejais aristokratija yra buržuazijos priešginybė.

Aristokratas, kaip visuomenės klasės atstovas, skiriasi nuo buržujaus ne savo turtų gausumu, bet tuo *būdu*, kuriuo jis šiuos turtus įsigijo ir kuriuo jis juos vartoja. Aristokrato turtingumas yra paveldėtas. Jis yra praturtėjęs ne ekonominiu veikimu, ne bizniu ir ne kokiu nors profesiniu darbu. Aristokrato turtų šaltinis yra praeities karai. Jo praturtėjimo įrankis yra kardas. Aristokratas

[7] Plg. *H. Iswolski.* Der neue Mensch im Russland von heute, Luzern, 1936.

neturi tų ekonominių dorybių, kurias W. Sombartas laiko buržuazinės dvasios dorybėmis, kaip taupumas, apdairumas, apskaičiavimas ir t. t. Ekonominė aristokrato padėtis yra susijusi ne su jo asmeniniu darbu, bet su jo protėviais, su praeitimi, su paveldėjimu, su jo giminės istorija. Aristokrato gyvenimą valdo ne ekonominis, bet vitalinis rasinis principas. Čia kilmė turi lemiančios reikšmės. Todėl administruodamas savo turtus, aristokratas gyvena sau pačiam, savo asmeniui, bet jokiu būdu ne ekonominiams savo reikalams. Aristokratas yra iškilęs aukščiau už savo turtus. Jis juos net niekina. Aukso veršis niekados nėra buvęs aristokrato dievas. Tiesa, ir jis gali jį garbinti. Bet tokiu atveju jis nustoja buvęs aristokratas.

Tuo tarpu buržujaus turtų įsigijimo ir valdymo būdas yra visiškai kitoks. Buržujaus turtai yra jo paties arba jo tėvų asmeninio darbo ir asmeninių pastangų vaisius. Šitos pastangos buržujaus gyvenime yra ne riteriškos aristokrato pastangos, ne narsumas, garbingumas, drąsumas, bet specifiškai ekonominės pastangos: prekiavimas, apsukrumas, sugebėjimas panaudoti momento aplinkybes ir t. t. Aristokratas gali kariauti sykiu su buržujumi. Bet šito kariavimo pobūdis bus kitoks. Aristokratas kariauja dėl garbės ir dėl pergalės. Buržujus kariauja dėl turto. Aristokratų kovos yra kovos dėl prestižo. Buržųjų kovos yra kovos dėl rinkų. Aristokratas ir buržujus abu gali pavergti pasaulį. Bet aristokratas jį pavergia kardu. Buržujus jį nugali pramone ir prekyba. Aristokrato simbolis ir jo tvirtumo atrama yra pilis. Buržujaus simbolis ir jo išsilaikymo pagrindas yra bankas. Štai kodėl buržujaus santykis su turtais yra kitoks negu aristokrato. Buržujus gyvena ne sau, ne savo asmeniui, bet savo turtams. Jis juos myli, jis jais rūpinasi, jis visas prigimties galias ir visus gabumus panaudoja jiems palaikyti ir padidinti. Buržujus savo gyvenime nėra savarankiškas. Jis gali būti net milijardierius. Bet dėl to jis nė kiek ne mažiau rūpinasi, nė kiek ne mažiau „neturi laiko".

Toks išvidinis skirtingas nusistatymas ekonominių gėrybių ir jų naudojimo atžvilgiu padaro aristokratiją, kaip visuomeninę klasę, nesutaikoma buržuazijos priešginybe. Aristokratas nemėgsta buržujaus kaip nekilnaus, žemo

žmogaus, nes jis yra pasinėręs materialiniuose reikaluose. Buržujus nekenčia aristokrato dėl jo išdidumo ir dėl jo ekonominių dalykų nepaisymo. Istorijoje šitoji dviejų luomų neapykanta yra aiškiai jaučiama, ir kai kuriose šalyse ji išauga net į atvirą kovą.

Dar didesnis ir dar esmingesnis buržuazijos priešas yra *dvasios* aristokratija. Jeigu kilmės aristokratija kovoja su buržuazija išviršinėmis priemonėmis, tai dvasios aristokratija susikerta su buržuaziniu nusiteikimu žymiai giliau ir žymiai radikaliau. Buržuazija, kaip dvasios kryptis žemyn, neišvengiamai sueina į konfliktą su kiekviena kita dvasios kryptimi, kuri nepasitenkina tuo, kas yra regima bei apčiuopiama, bet kuri šią tikrovę stengiasi perkeisti pagal amžinąsias idėjas. Dvasios aristokratija ir dvasios buržuazija gyvena amžinoje nesantaikoje. Tai yra žymiai gilesnė nesantaika negu socialinė priešginybė tarp buržuazijos ir kilmės aristokratijos. Aristokratija, kaip visuomeninė klasė, dažnai išsigema, užsidaro siaurame ratelyje ir teisėtai sulaukia savo galo. Buržuazija tuomet jai ateina kaip istorijos sprendimo vykdytoja. Taip buvo prancūzų revoliucijos metu, taip buvo Rusijoje, taip esti visados, kai tik aristokratija iškreipia aukštą savo paskyrimą. Bet aristokratija kaip dvasinis žmogaus kilnumas žadina daug gilesnę buržuazijos neapykantą negu išsigimusi kilmės aristokratija. Buržujus instinktyviai nekenčia jokio aukštesnio polėkio, kuris kelia jame nerimą, kuris žadina jį siekti, jo nuomone, nerealių ir nerealizuojamų dalykų. Dvasinė aristokratija ir dvasinė buržuazija rymo ant visiškai kitokių metafizinių pagrindų, ant visai kitokios pasaulėžiūros ir kuria visai kitokias kultūras. Buržuazijai, kaip minėjome, regimoji realybė yra tikroji žmogaus gyvenimo vieta. Aristokratijai ji yra tik tamsus požeminis passage. Buržuazinė pasaulėžiūra yra atremta į daiktą, aristokratinė — į idėją. Buržuazinė kultūra yra realinė, aristokratinė — simbolinė. Dvasios aristokratija niekados nepasitenkina kultūros laimėjimais, nes tikrumoje jie yra tik simboliai. Mokslas yra tik tiesos simbolis. Dora yra tik gėrio simbolis. Menas yra tik grožio simbolis. Tuo tarpu žmogaus dvasiai, palinkusiai į absoliutinę būtį, simbolių niekados nepakanka. Ji nori tikros ir tobulos realybės.

Kultūra yra vertinga tik tiek, kiek ji dalyvauja visos būties perkeitime ir kiek ji pati šitą perkeitimą vykdo.

Tuo tarpu buržuazijos nusistatymas kultūros atžvilgiu yra visai kitoks. Buržuazijai kultūra yra ne simbolis, bet realybė. Tiesa, buržuazija taip pat sielojasi dėl kultūros netobulumo. Bet ji šito netobulumo priežasčių ieško kultūros periferijoje ir tikisi jį pataisyti. Buržuazija tvirtai tiki į kultūros pažangą ir gyvenimo ištobulinimo laukia jau šioje tikrovėje. Esminė kultūros tragika buržuazinei dvasiai yra nesuprantama. Kultūros krizės problema atsiranda ne buržuazijoje, bet aristokratijoje. Buržuazija jaučia ekonominę krizę, bet ji nejaučia mokslo, meno ir dorinio gyvenimo krizės. Ji kovoja su visais tais, kurie kultūros negalios ieško pačiame žmoguje. Ji pati pasitenkina josios ieškodama pasaulinėje konjunktūroje, rinkų susiaurėjime ir politikos pasikeitimuose. Buržuazinė dvasia gyvena tradicijomis ir praeitimi. Ateities idėja ir pasaulio likimas jai rūpi kuo mažiausiai. Buržuazijos sferos yra davusios nemaža istorikų, bet josios nėra davusios pranašų. Ateities koncepcijos ir ateities perspektyvos buržuazijai yra „menkai įtikinančios". Ateitį visados kuria tik aristokratinė dvasia. Buržuazinė kultūra visados yra dabarties kultūra: šio laiko, šios vietos ir šių reikalų.

E. Hello gražiomis antitezėmis yra atskleidęs esminį skirtumą tarp aristokratiškos ir buržuazinės dvasios arba, kaip jis pats sako, tarp aukštesnio ir vidutiniško žmogaus. „Vidutiniškas žmogus,— sako Hello,— kuriam sekasi, patenkina aktualius kitų žmonių troškimus. Aukštesnis žmogus, kuris triumfuoja, patenkina nežinomus žmonijos nujautimus. Vidutiniškas žmogus gali žmonėms parodyti jų pačių dalį, kurią jie pažįsta. Aukštesnis žmogus atskleidžia žmonėms jų pačių dalį, kurios jie nepažįsta. Aukštesnis žmogus nužengia į mūsų gelmes daug giliau, negu mes patys esame pratę nužengti. Jis duoda žodį mūsų mintims. Jis yra mums artimesnis, negu mes patys sau. Jis mus jaudina ir džiugina kaip žmogus, mus žadinąs eiti sykiu su juo pasižiūrėti saulės tekėjimo. Išplėšdamas mus iš mūsų namų ir mus vesdamas į savas sritis, jis mums kelia nerimo ir sykiu suteikia aukštesnės ramybės. Vidutiniškas žmogus, kuris mus palieka ten, kur esame,

mums įkvepia mirusios ramybės, kuri nėra rimtis. Aukštesnis žmogus, be paliovos idealo ir realybės priešginybių kankinamas ir draskomas, jaučia geriau negu kas kitas žmogiškąją menkybę. Jis labiau jaučia esąs pašauktas į idealo žibėjimą, kuris yra visų mūsų tikslas, ir sykiu labiau nuskriaustas seno mūsų vargšės prigimties išsigimimo. Jis mums perteikia abu šiuos jausmus, kuriuos jis kenčia. Jis uždega mumyse būties meilę ir pažadina mumyse mūsų nebūties sąmonę. Vidutiniškas žmogus nejaučia nei didybės, nei menkybės, nei būties, nei nebūties. Jis nesižavi nei neskuba. Jis lieka ant priešpaskutinio kopėčių laipto, netikęs kopti ir per tingus nusileisti“ [8]. Paskutinis Hello sakinys yra *gražiausia buržuazinės dvasios charakteristika*: tai dvasia, netikusi kopti ir per tingi nusileisti.

3. Krikščionybė

O. Bauhoferis savo veikale „Die Heimholung der Welt“ yra pasakęs, kad „Bažnyčios atsakingumas už pasaulį, mūsų istorinio periodo sukrikščioninimas šiuo metu maždaug sutampa su mūsų gyvenimo erdvės nuburžuazinimu“ [9]. *Pasaulio sukrikščioninimas eina per šio pasaulio nuburžuazinimą.* Mintis yra labai teisinga, nes niekas nėra taip Krikščionybei priešingas, kaip buržuaziškumas. Net nė prometėjizmas, tegul jis būtų ir griežtai materialistinis, tiek nekenkia krikščioniškam žmogaus nusiteikimui, kiek buržuazija. Prometėjizmas visados palaiko žmogaus dvasios didybę ir todėl visados žmoguje palieka kelią į prarastą Dievą. Tuo tarpu buržuazija, sunaikindama aukštą žmogaus paskyrimą, pakerta krikščioniškąjį pradą žmogaus sieloje pačiose šaknyse. Daug yra konvertitų iš prometėjiško nusiteikimo žmonių. Bet labai nedaug yra atsivertėlių iš buržuazijos eilių. Paprastai yra manoma, kad buržujus neturi iš ko atsiversti. Jis gyvena paprastą natūralų gyvenimą ir todėl nepastebi, kiek jis yra toli nuo tikro krikščioniškumo. Šiuo atžvilgiu buržujaus dvasia yra akla, ir todėl bet koks atsivertimas yra nepaprastai sunkus. Šv. Augustinas yra pasakęs, kad patikimas sau pačiam

[8] L'Homme, 66 p.
[9] 236 p. Freiburg i. Brsg., 1937.

yra atitolimas nuo Dievo: „Aš atitolau nuo Tavęs, nes pats sau patikau“. Ir atvirkščiai, nepasitenkinimas pačiu savimi, noras kiekvieną kartą peržengti realios savo egzistencijos ribas yra geriausias kelias į religiją ir į Dievą. Tuo tarpu buržujus kaip tik yra patenkintas savimi. Šitas pasitenkinimas net apsireiškia buržujaus išviršinėje fizionomijoje. Todėl perlipti šitą pasitenkinimą ir užkopti į tikrojo krikščioniškumo sritis buržujui yra sunkiai įmanoma: jis turi tuomet išsinerti iš pagrindinės savo dvasios struktūros, jis turi tapti nauju žmogumi. Prometėjui, kuris amžinai yra neramus ir nepatenkintas, šitas žygis yra žymiai lengvesnis. Štai kodėl ir sakoma, kad prometėjizmas psichologiškai stovi daug arčiau Krikščionybės negu buržuazija. Prometėjizmas kovoja atvirai su Krikščionybe. Bet jis daug greičiau pakartoja legendinius žodžius: „Tu vicisti, Galilei“, ir daug greičiau suklumpa prieš sugriautą altorių. Buržuazija su Krikščionybe atvirai nekovoja: ji ją tik ignoruoja savo viduje. Ignorancija, nesidomėjimas, nesirūpinimas yra tokie ginklai, kurie Krikščionybės nugalėti negali, bet kurie kiekvieną žmogų nuo Krikščionybės beveik negrįžtamai atitolina. Todėl objektyviai prometėjizmas reiškiasi kaip Krikščionybės priešas: jis persekioja Bažnyčią, jis didina kankinių skaičių ir griauna viešąsias Krikščionybės institucijas. Bet subjektyviai prometėjiško nusiteikimo žmogus visados ilgisi aukštesnės tikrovės, ir kai jo paties sukurta realybė jo nepatenkina, jis dažnai grįžta prie paniekinto ir palikto Dievo. Tuo tarpu buržuazija objektyviai dažnai net yra Krikščionybės užtarėja: ji stato bažnyčias, bet tam, kad jose žiovautų ir svajotų; ji aukoja misijoms, kad pasipelnytų iš klusniais padarytų vietinių gyventojų; ji sudaro konkordatus, kad įstatymo forma pridengtų savo nesidomėjimą jokiomis idėjomis; ji sėdi prie vieno stalo su Krikščionybės atstovais, kad mandagiomis frazėmis parodytų „savo prisirišimą ir sūnišką atsidavimą“. Visi šitie išviršiniai darbai buržuazijos yra vykdomi lengva širdimi, nes buržuazija nesirūpina tuo, ką šitie darbai reiškia ir kokia yra jų prasmė. Buržuazija ta pačia ranka pasirašo pasiaukojimo aktą Šv. Širdžiai ir ta pačia ranka deda parašą po įstatymu, kuris iš gyvenimo pašalina religiją. Krikščionybės nelai-

mės kaip tik ir kyla iš šito nuolatinio ir nelemto draugavimosi su buržuazija. Tai buržuazijai tinka tie aštrūs Kristaus žodžiai, kuriuos Jis kadaise pasakė fariziejams: „Deja jums, Rašto žinovai ir fariziejai, veidmainiai, kurie duodate dešimtinę iš mėtos, dilių ir kmynų, apleidžiate gi svarbesnius įstatymo dalykus, teisingumą, pasigailėjimą ir ištikimybę... Akli vadai, kurie iškošiate uodą, praryjate gi kupranugarį. Deja jums, Rašto žinovai ir fariziejai, veidmainiai, kurie kuopiate, kas yra iš viršaus taurės ir bliūdo, viduje gi esate pilni plėšimo ir nešvarumo... Deja jums, Rašto žinovai ir fariziejai, veidmainiai, nes jūs panašūs į pabaltintus kapus, kurie iš oro pusės rodosi žmonėms labai gražūs, viduje gi pilni mirusiųjų kaulų ir visokių puvėsių. Taip ir jūs iš viršaus, tiesa, rodotės žmonėms teisūs, viduje gi pilni esate veidmainystės ir nedorumo“ *(Mt 23, 23—28)*. Todėl Bauhoferio minėtas uždavinys, kad pasaulio sukrikščioninimas yra ne kas kita kaip jo nuburžuazinimas, yra nepaprastai sunkus.

Buržuazija, žiūrint Krikščionybės akimis, yra ne kas kita kaip *profaninės srities reiškėja ir atstovė*. Tas pats Bauhoferis minėtame veikale skiria dvi gyvenimo sritis, arba du gyvenimo stiliu: *profaninį* ir *sakramentinį*. Profaninis gyvenimo stilius yra ne kas kita kaip „tos formos ir tie pasaulinio buvimo turiniai, kurie nenori nieku kitu būti kaip pasauliu, kaip žemiškumu ir šitame pasauliškume randa savo pasitenkinimą ir išreiškia savo pilnatvę“ [10]. Tuo tarpu „sakramentinėje gyvenimo tvarkoje žemiški daiktai yra ekstatiškai pakeliami prieš dieviškąjį majestotą“ [11]. Kitaip sakant, profaninis gyvenimo stilius yra visas šitas neperkeistas pasaulis, kuris tokiu visados nori būti ir likti, kuris savo neperkeitimą teigia ir yra juo patenkintas. Sakramentinis gyvenimo stilius, priešingai, perkeičia šio pasaulio pavidalus ir į šį pasaulį žiūri kaip į Dievo perėjimo vietą: *transitus Domini*. Jeigu dabar palygintume buržuaziją su visomis josios žymėmis, apie kurias buvo kalbėta, galėtume aiškiai pamatyti, kad *buržuazinis gyvenimo stilius kaip tik atitinka profaninį gyvenimo stilių*. Buržuaziškumas ir yra ne kas kita kaip tikras ir

[10] Op. cit., 257 p.
[11] Ibid.

gilus profaniškumas. Būdamas ir pasilikdamas būties periferijoje, teigdamas šią tikrovę kaip pastovią savo gyvenimo vietą, buržuaziškumas virsta didžiausiu profaniškumu, kuris yra atitrūkęs nuo bet kokio sakralinio prado, nes jis yra atitrūkęs nuo gyvenimo ir būties gelmių. Gyvenimo ir būties periferija yra nepašvęsta ir neperkeista. Kas pasilieka joje, pasilieka tuo pačiu anapus sakralinės srities ir išskiria iš savo gyvenimo sakralinį stilių.

Čia mes kaip tik susekame giliausią prieštaravimą tarp buržuazijos ir Krikščionybės. Buržuazija yra svetima Krikščionybei ne tik savo subjektyviu nusiteikimu, kuris žmogų psichologiškai padaro netikusį suvokti ir gyvendinti Krikščionybės paslaptis, bet sykiu ji yra svetima Krikščionybei ir objektyviniu savo pagrindu kaip profaniškumo atstovė, jojo gyvendintoja ir reiškėja. Krikščionybės gyvenimo stilius yra iš esmės sakramentinis. Joks profaniškumas jokioje srityje čia yra negalimas. Jeigu praktikoje jis pasitaiko, tai visados esti laikomas Krikščionybės žaizda ir nenormalumu. Krikščionis gyvena ir turi gyventi sakramentinėje srityje ir sakramentiniu gyvenimo stiliumi, vadinasi, turi stengtis, kad savo veiksmais, savo žodžiais ir savo mintimis jis dalyvautų šios profaninės srities pergalėjime, perkeičiant ją pagal dieviškąjį pirmavaizdį ir įvykdant joje sakramentinio gyvenimo dėsnius. Tuo tarpu buržuazija kaip tik esmingai šitame profaniškume pasilieka. Josios susijimas su žeme, su pasauliu, su šia tikrove yra jai ne atsitiktinis, bet esminis. Štai kodėl Krikščionybė su buržuazija negali susiderinti ne tik psichologiniu, bet ir ontologiniu atžvilgiu. Ji gali būti su ja susijusi tik istoriniu atžvilgiu, tik dėl laiko ir vietos sąlygų, nors šitas susijimas visados yra labai nelaimingas ir smarkiai keršija, kaip keršija kiekvienas savo principų išdavimas. Todėl Bauhoferis ir sako, kad „buržuazija yra krikščioniškai neapipavidalinama medžiaga“ [12]. Tai reiškia, kad Krikščionybė buržuazijos negali panaudoti kaip objekto savo misijai. Visi gali priimti Krikščionybės idėjas ir sykiu palaikyti savo dvasinę struktūrą, išskyrus buržuaziją, nes josios dvasinė struktūra yra Krikščionybės paneigimas. Krikščionybė gali buržuaziją tik pergalėti ir

[12] Op. cit., 258 p.

išnaikinti. Joks josios įėmimas į sakramentinį savo gyvenimą čia nėra galimas. Buržujus tol negali būti krikščionimi, kol jis yra buržujumi. Šių dienų buržuazijos istorinis žlugimas gali būti Krikščionybei visais atžvilgiais tiktai naudingas.

Mums čia pat gali paaiškėti, ką reiškia krikščionių praktinis susijimas su buržuazija ir Krikščionybės apvilkimas buržuazinėmis formomis. Jeigu buržuazija yra profaninio gyvenimo stiliaus reiškėja ir vykdytoja, tai susijimas su ja yra ne kas kita kaip susijimas su profaniškumu. Tai reiškia sakralinio gyvenimo stiliaus nustūmimą į antrąją vietą, tai reiškia sakramentinės tvarkos pažeminimą konkrečiame gyvenime ir tai reiškia galop Krikščionybės dvasios paneigimą. Buržuaziškai besireiškianti Krikščionybė, vis tiek kieno ji būtų praktikuojama ir atstovaujama — paprasto pirklio ar Romos kurijos, yra tik fiktyvinė Krikščionybė. Tik iš viršaus ji dar atrodo esanti Kristaus idėjos vykdytoja. Bet savo gelmėse ji tokia nebėra; ji jau yra išdavusi Kristaus mintį ir išsigynusi jos autoriaus. Konkrečiai šitoks sakramentinio gyvenimo stiliaus iškeitimas į profaninį apsireiškia gyvenimo sričių atpalaidavimu nuo nuolatinio susilietimo su religinėmis paslaptimis. Religinis sakralinis pradas net pačių buržuaziškai nusiteikusių krikščionių yra padaromas tik siauro būrelio principu, tik šventadieniu dalyku, apie kurį geroje draugijoje nekalbama ir kuris plačioje visuomenėje nesireiškia. Tai nėra tolerancija. Tai yra atsisakymas. Krikščionių kuriamas menas, mokslas ir etinės sistemos nebeturi tos krikščioniškosios egzistencijos dvasios, kuri yra ne kas kita kaip sakralinė dieviškoji dvasia. Krikščionies darbai, jeigu jie neliečia specialiai religinės srities, pradeda niekuo nebesiskirti nuo nekrikščionies darbų. Krikščioniškasis principas tokių žmonių dvasioje pasilieka kažkur kertėje: krikščioniškoji dvasia, toji jungtis su antgamtine sritimi, čia nutrūksta, ir iš antgamtinio gyvenimo nebekyla jėgos ir įkvėpimas žemiškiems darbams. Kas lygina, pav., patristikos arba ankstyvųjų vidurinių amžių krikščionių darbus su dabartinių krikščionių darbais, gali lengvai pastebėti, kiek profaniškumas yra įsigalėjęs visuose šių pastarųjų žygiuose.

Jeigu tad Bauhoferis stato Krikščionybei vieną iš pagrindinių uždavinių nuburžuazinti pasaulį, tai šitas pasaulio nuburžuazinimas ir tuo pačiu priartinimas prie Krikščionybės dvasios yra galimas tik dviem keliais: 1) per ypatingą sakralinio sakramentinio prado pabrėžimą ir 2) per laisvą prisiėmimą mysterium crucis.

Sakralinio sakramentinio prado ir sakramentinio gyvenimo stiliaus pabrėžimas visų pirma turi įvykti pačių krikščionių gyvenime, mąstyme ir kūryboje. Krikščionis yra išskirtas iš visos būties sąrangos ne tik psichologiškai, bet ir ontologiškai: jo pati egzistencija yra atremta į kitokius principus. Kiek nekrikščionies buvimas pasilieka senojo Adomo istorijos periode, tiek krikščionies gyvenimas jau yra įėjęs į visai kitokį istorinį tarpsnį. Jis jau dalyvauja Kristaus žygyje ir savo darbais šitą žygį plečia laike ir erdvėje. Pasaulio atnaujintas santykiavimas su Dievu, įvykęs atpirkimo momentą, kiekvieno krikščionies gyvenime yra palaikomas ir plečiamas, įimant vis naujas sritis ir naujus pradus. Atpirkimo metu sakramentinis principas nusileido į nuodėmės pavergtą profaninį gyvenimą ir pradėjo šitą gyvenimą, kaip Bauhoferis sako, pakelti į Dievo majestoto akivaizdą. Krikščionis turi šitą darbą tęsti toliau. Todėl suprantama, kad jam šitas sakramentinis principas turi būti ne vienas iš jo gyvenimo principų, bet *vienintelis* principas, kuris apvaldytų ir persunktų visas jo veikimo, mąstymo ir kūrybos sritis. *Visa konkreti krikščionies egzistencija turi vykti sakralinėje srityje ir būti apvilkta sakramentiniu gyvenimo stiliumi.* Tik tokiu būdu krikščionis užskleis savo vidų buržuazinės dvasios įsigalėjimui ir panaikins savyje šitos dvasios bruožus. Buržuazijos pergalėjimas subjektyvinėje Krikščionybės srityje yra galimas tik per ypatingą sakramentinio gyvenimo stiliaus vykdymą savo dvasios viduje.

Iš kitos pusės, toks pat buržuazijos pergalėjimas ir tuo pačiu būdu yra galimas ir objektyvinėje srityje. Viešasis gyvenimas, kaip jau esame ne kartą minėję, dabar yra persunktas profaninio principo ir apvilktas profaniniu stiliumi. Sakraliniai ženklai, sakraliniai žodžiai dabar nėra gero tono dalykas. Jų paprastai yra vengiama, ir mums keista atrodo, kad, pav., Vengrijos senoji ar Airijos naujoji kons-

titucija prasideda šv. Trejybės pagarbinimu. Mūsų naujosiose valstybėse, kurių kūrime dalyvavo krikščionys, tokių sakralinių formulių vengiama. Ir tai nėra tik išviršiniai dalykai. Tai yra gilaus profaniškumo ženklas. Ir kol šitas profaniškumas nebus sakralinio principo pergalėtas, tol objektyviosios dvasios gyvenimas vyks po buržuazijos ženklu.

Mūsų laikais Krikščionybėje kilo visiškai naujas dalykas, kuris kaip tik ir yra pašauktas kovoti su buržuaziniu nusiteikimu, su buržuaziniu viešuoju gyvenimu ir jį nugalėti. Tai yra *Kat. Akcija.* „Katalikiškoji Akcija,— labai prasmingai pastebi O. Bauhoferis,— yra katalikiškųjų jėgų sutelkimas krikščioniškajam atsakingumui už pasaulį įvykdyti" [13]. Krikščionybė yra atsakinga už pasaulį, ir šitą atsakingumą ji jaučia ir jį turi įvykdyti. Pirma, kada gyvenimas nebuvo toks komplikuotas ir taip suprofanėjęs, šitam atsakingumui patenkinti pakako hierarchijos apaštalavimo ir vadovavimo. Bet kai gyvenimas yra atitrūkęs nuo sakralinio principo, kai visas šito gyvenimo stilius yra persunktas profaniškumu ir kai hierarchijai kelias į šito gyvenimo sritis yra uždarytas, reikėjo, kad ateitų kitokios rūšies apaštalai, kurie būtų kilę iš to paties gyvenimo, jame kasdien dirbtų ir tuo būdu sugebėtų daryti jam pašventinančios įtakos. Štai kodėl pop. Pijus XI ir pakvietė viešai bei oficialiai pasaulininkus į apaštalavimą hierarchijoje. Pasaulininkai šiuo metu yra pirmieji kovotojai su profaniniu gyvenimo pradu. Kat. Akcija kaip tik turi pirmoje eilėje nuburžuazinti pasaulį, pakeisti buržuazinius jo pavidalus sakraliniais ir sakramentiniį gyvenimo stilių vėl grąžinti nukrikščionėjusiam pasauliui. Bet kad šitas darbas būtų tikrai vaisingas, kad iš tikro pagal popiežiaus norą būtų Kristus įvestas į asmens, šeimos ir visuomenės gyvenimą, reikia, kad pasaulininkai patys savo gyvenime įvykdytų sakralinio prado pabrėžimą, apie kurį buvo kalbėta. Tai yra būtina sąlyga, nes tik savęs nuburžuazinimas yra kelias į pasaulio bei gyvenimo nuburžuazinimą.

Antrasis kelias, iš esmės sujungtas su pirmuoju, kuriuo gali būti pergalėtas buržuaziškumas, yra laisvas mys-

[13] Op. cit., 222 p.

terium crucis prisiėmimas. Mysterium crucis yra slaptingiausias dalykas visoje Krikščionybės sąrangoje, nes kančia yra slaptingiausias dalykas visoje būties sąrangoje. Krikščionis tik tada gali pergalėti buržuaziją, kai jis šią tikrovę, šį gyvenimą nagrinės po kryžiaus ženklu. Kryžius Krikščionybėje yra ne tik išganymo, bet ir kančios simbolis. Buržuazija, kaip jau esame minėję, bijo kančios. Tuo tarpu šita baimė turi būti tolima krikščioniui. Jeigu atpirkimas atėjo tik per kančią ir jeigu, iš kitos pusės, krikščionies gyvenimas yra atpirkimo žygio vykdymas ir plėtimas, savaime aišku, kad jis negali būti be kančios. Labai yra prasminga, kad Krikščionybės pradžia buvo pažymėta kančiomis ir krauju. Katakombų Krikščionybė sutelkė savyje visą Krikščionybės tragiką, bet ir visą josios galybę. Tai yra simbolis kiekvieno krikščionies gyvenimui. Krikščionies gyvenimas vyksta kančioje, ir tik tokiu būdu jis gali turėti išganančios įtakos pasauliui. *Mysterium crucis yra pagrindinis dalykas pergalėti pasaulio profaniškumui.* Profaniškumas yra apsistojimas gyvenimo paviršiuje ir nejautimas būties tragikos. Šito paviršutiniškumo pergalėjimas veda mus į būties gelmes ir tuo pačiu veda į kančią, nes būties gelmėse glūdi atitrūkimas nuo absoliutinio principo ir tuo pačiu glūdi kančia. Žmogiškasis principas krikščionyje verčia jį priešintis kančiai ir bijoti persekiojimų. Bet šitų dalykų reikalauja pasaulio išskaistinimas. Štai dėl ko Apokalipsė kalba apie tam tikrą skaičių brolių, kurie turi būti nužudyti dėl Kristaus vardo. Štai dėl ko toje pačioje Apokalipsėje yra nuolatos minimi persekiojimai, kurie istorijos eigoje vis auga ir didėja. Apokalipsė yra ištisas mysterium crucis veikalas. Ji yra sykiu kiekvieno krikščionies gyvenimo vaizdas. Kas bijo kančios ir kas laisvai neprisiima kryžiaus, tas negali pakelti perkeistojo pasaulio formų. Pradžioje mes sakėme, kad apaštalų lūpomis Taboro kalne kalbėjo buržuazinis nusiteikimas kaip tik dėl to, kad apaštalai nesuprato kančios prasmės ir reikšmės pasaulio išskaistinimui. Tik per kančią perėjęs pasaulis yra tinkamas priimti perkeistas formas. Tik kenčiąs pasaulis yra išsilaisvinęs iš buržuazinių formų. Mysterium crucis yra giliausia buržuazijos priešginybė.

Antras skyrius

BURŽUAZIJOS APRAIŠKOS GYVENIME

I. KLERIKALIZMAS RELIGIJOJE

1. Klerikalizmo esmė

Buržuazijos gyvenimiška apraiška religijoje yra *klerikalizmas.* Klerikalizmu dažnai yra vadinama kunigų valdžia. Bet šitas pasakymas yra per siauras. Klerikalizmas yra žymiai platesnis dalykas negu tik politinis valdymas. *Klerikalizmas, kaip mes jį suprantame, yra toks dvasios nusiteikimas, kuris stengiasi šią tikrovę palenkti religiniam principui išviršinėmis priemonėmis.* Be abejo, pasaulinė valdžia ir politinės srities turėjimas savo rankose yra geriausias šiam reikalui būdas. Todėl klerikalizmas politinių priemonių niekados neišsižada. Bet gyvenime politinė sritis yra ne vienintelė, kuri gali teikti klerikališkai nusiteikusiems žmonėms išviršinių priemonių. Taip pat klerikališkai nusiteikusių žmonių esama nemaža ir tarp pasaulininkų. Klerikalizmas nėra tiktai specifinė dvasininkų apraiška. Be abejo, gal dvasininkai daugiau į klerikalizmą linksta negu pasaulininkai. Bet klerikališkas nusiteikimas gali būti ir pasaulininkuose. Šiuo atžvilgiu klerikalizmas yra religinio entuziazmo ir apaštališkosios dvasios iškreipimas.

Kiekviena religija stengiasi apvaldyti visą pasaulį su visomis jojo sritimis. Ji nori įsiskverbti į visą gyvenimą. Ji nori būti visuma, bet ne dalis. *Kiekviena religija yra totalistinė.* Čia nėra nieko nuostabaus. Nuostabu, jeigu būtų kitaip. Religinis totalizmas kyla iš pačios religijos esmės. Būdama žmogaus santykiavimas su Dievu, religija stengiasi būti pilnutiniu santykiavimu: viso žmogaus ir viso gyvenimo. Religijoje visas žmogus turi būti persunktas dieviškuoju principu ir visas gyvenimas sujungtas su atitinkamomis antgamtės sritimis. Todėl religija

visados kovoja su tomis gyvenimo tendencijomis, kurios bando ją nustumti tik į vieną kurią sritį, jai leidžia reikštis tik tam tikruose dalykuose. Toksai religijos įtakos aprėžimas yra sykiu ir religijos esmės iškreipimas. Kaip žmogus su Dievu santykiuoja ne viena kuria savo galia, ne viena kuria savo būtybės sritimi, bet visu savimi, visu žmogiškuoju principu, visa savo siela ir visu kūnu, taip ir religija negali savo gyvenime neišreikšti šito totalumo. Totalistinės tendencijos religijai yra visiškai natūralios ir esminės.

Bet šitas totalistinis religijos pobūdis praktikoje gali reikštis dviem būdais: 1) jis gali stengtis perskverbti pasaulį išvidiniu būdu kaip raugas, kuriuo Kristus išreiškė tikrąją religinę penetraciją, ir 2) jis gali būti gyvenimui primestas iš viršaus. Pirmuoju atveju religijos totalizmas yra organiškas. Jis perskverbia žmogų ir gyvenimą iš vidaus. Jis tampa savotiška žmogaus ir gyvenimo entelechija, kuri valdo visas žmogaus galias ir visas gyvenimo sritis. Antru atveju šitas totalizmas pasidaro mechaniškas. Žmogui ir gyvenimui jis yra tiktai išviršinė forma, tiktai drabužis, kuris gali dengti visiškai nereligingą sielą. Pirmasis religinio totalizmo reiškimosi būdas yra krikščioniškas, antrasis — klerikališkas. Krikščionybė, pasekdama Kristaus pavyzdžiu, nori iš vidaus žmogų ir pasaulį perskverbti dieviškuoju pradu. Klerikalizmas stengiasi *iš viršaus* fizinėmis ir moralinėmis priemonėmis palenkti žmogų ir pasaulį religiniam principui. Krikščionybė eina per įsitikinimą ir laisvę. Klerikalizmas eina per prievartą ir jėgą. Krikščionybė religiją skelbia. Klerikalizmas ją platina.

Klerikalizmui menkai terūpi, kad pasaulis būtų perkeistas viduje. O. Bauhoferis pastebi, kad „klerikalizmas iš pagrindų atsisako perskverbti iš vidaus pasaulį antgamtės jėgomis; jis pasitenkina išviršiniu ir tiesioginiu valdymu“ [1]. Klerikalinio nusiteikimo religininkai nesistengia žmonių įtikinti. Dievo žodžio jie neskelbia. Jie jį platina profaninėmis priemonėmis. Ar žmonės tikrai šitai Evangelijai tikės, ar jie savo viduje išgirs Šv. Dvasios balsą,

[1] Heimholung der Welt, 167 p.

ar tikėjimo malonė palies jų sielą, klerikalizmui nesvarbu. Svarbiausias klerikalizmo uždavinys yra iš viršaus palenkti žmones, kad jie vykdytų Bažnyčios įsakymus ir josios klausytų. Todėl klerikalizmas apie Bažnyčios stiprumą sprendžia ne tiek kokybiškai, kiek kiekybiškai. Skaičius klerikališkai nusiteikusį žmogų nepaprastai žavi. Religinio principo įsigalėjimui parodyti toks žmogus mielai naudojasi statistika. Juo didesnis maldų skaičius, juo ilgesnis pamokslas, juo didesnė spūstis bažnyčioje, juo garsiau gieda choras, tuo labiau klerikalizmas yra patenkintas. Religinio gyvenimo apraiškų krūva ir masė jį žavi, ir jis ja džiaugiasi, kaip šykštuolis džiaugiasi aukso krūva. Kas yra šitos krūvos viduje, klerikališkas žmogus nepaiso. Išvidinis žmogaus gyvenimas, žmogaus sielos tiesioginis susilietimas su Dievu klerikalizmui yra nesuprantamas ir neprieinamas. Klerikališkai nusiteikę žmonės religinės bendruomenės gyvenimą tvarko tiktai pagal išviršinius ženklus: pagal juos jie tikinčiuosius teisia, baudžia ir smerkia.

Čia kaip tik klerikalizmas esmingai susiliečia su buržuazija ir esmingai atsitolina nuo Krikščionybės. „Buržuaziškumas ir klerikalizmas turi bendras šaknis“ [2],— sako O. Bauhoferis. Tokios bendros šaknys ir yra šio neperkeisto pasaulio teigimas. Klerikalizmas pastoviai įsigyvena šioje tikrovėje religine sritimi. Jis nori, kad religija būtų *šio pasaulio* religija. Kristaus posakis, kad „mano karalystė ne iš šio pasaulio“, klerikalizmui atrodo esąs hiperbolė. Nesistengdamas šios tikrovės perkeisti, klerikalizmas tuo pačiu pripažįsta, kad ji yra vienintelė žmogaus gyvenimo vieta, kurioje turi vykti ir religinis gyvenimas. Klerikalizmui pasaulio transfigūracija yra nesuprantama. Klerikalizmas nesistengia pasaulio perkeisti, bet tik nori jį apvaldyti ir savo reikalams palenkti. Tai ir yra buržuaziškas nusiteikimas, nes, kaip buvo minėta, buržuazinė dvasia pasitenkina iš viršaus pasaulį apvaldžiusi ir palenkusi. Į jo gelmes ši dvasia nenusileidžia. Klerikalizmas, kaip ir visa buržuazija, pasilieka būties periferijoje. Todėl jam pakanka, kad ir religija yra taip pat periferinis dalykas.

[2] Op. cit., 168 p.

Tai yra buržuazinis nusiteikimas, ir sykiu tai yra paneigimas pačios Krikščionybės. Krikščionybė niekados neteigia šio neperkeisto pasaulio ir juo nepasitenkina. Krikščionybės pagrindinis uždavinys yra perkeisti žmogų ir gyvenimą pačiose gelmėse, pačiame viduje. Bet koks tiktai išviršinis religinio drabužio užvilkimas Krikščionybei yra svetimas. Išviršinės religinės formos ir išviršinės religinio gyvenimo manieros yra tik pagražinimas, tik apdailinimas, kuris pasaulio ir žmogaus transfigūracijai neturi beveik jokios reikšmės. Jos todėl pasilieka šalia pagrindinio Krikščionybės uždavinio, nes perkeisti būtį pagal dieviškąjį pirmavaizdį yra svarbiausias Krikščionybės pašaukimas. Atnaujintas visatos santykiavimas su Dievu, kuris išreiškia Krikščionybės esmę, gali būti įvykdytas tik per žmogaus ir pasaulio perkeitimą iš vidaus, o ne per jo paviršiaus sukrikščioninimą. Todėl klerikalizmas, kuris atsisako ir nesirūpina pasaulio ir žmogaus transfigūracija, prasilenkia su Krikščionybės esme ir ją galop paneigia. Štai kodėl O. Bauhoferis ir sako, kad „klerikalizmas yra tiktai fiktyvinė krikščioniškoji tvarka; tikrumoje jis yra krikščioniškosios dvasios kapituliacija prieš buržuaziškumą“ [3].

2. Klerikalizmas tikėjimo srityje

Tikėjimas yra kurio nors dalyko pripažinimas tiesa dėl dieviškojo autoriteto. Tai nėra pačios dalyko esmės įžiūrėjimas protu arba, kitaip sakant, tiesos pripažinimas dėl išvidinio josios aiškumo. Kur yra aiškumas, ten yra žinojimas ir ten negali būti tikėjimo. Tiesa, tikėjimas negali būti aklas. Tam tikras žinojimo laipsnis yra reikalingas ir tikėjimui, kad jis būtų protingas ir kritiškas. Tikėjimas reikalauja žinojimo ne savo objektui, bet savo motyvui. Kitaip sakant, protui gali būti neaiški Dievo apreikštoji tiesa. Bet protui turi būti aiškus pats Dievo buvimas ir tasai faktas, kad iš tikro ši ar ana tiesa paties Dievo yra apreikšta. Tik tokiu atveju protas gali apsispręsti priimti šitą tiesą dėl dieviškojo autoriteto ir į ją įtikėti. Todėl skelbiant tikėjimo tiesas, nepakanka jas skelbti Dievo

[3] Op. cit., 168 p.

vardu. Visų pirma reikia šitą skelbimą atremti į Dievo buvimą ir dieviškojo Apreiškimo tikrumą. Kitaip tikėjimo skelbimas bus be pagrindo, ir tikėjimo priėmimas bus lengvapėdiškas. Krikščionybė taip ir daro. Ji visų pirma teikia žinių apie patį Dievą, kaip pasaulio Kūrėją ir Palaikytoją, o tik paskui moko apie dieviškąjį Apreiškimą ir Dievo pasirodymą žmogaus prigimtyje. Teodicėja ir apologetika eina pirmiau negu dogmatika.

Iš kitos pusės, tikėjimas visados yra Dievo malonė ir sykiu laisvas žmogaus aktas[4]. Net ir aiškiausius turint tikėjimo motyvus, net ir tvirčiausiai įrodžius Dievo buvimą ir paties Apreiškimo faktą, dar nėra būtina, kad žmogus įtikėtų į tą ar kitą tiesą. Tikėjimas kaip toks visados pasilieka neprieinamose, paslaptingose žmogaus dvasios gelmėse. Tikėjimo akte žmogus tiesiog susiduria su Dievu ir paties Dievo yra pažadinamas. Todėl bet koks išviršinis argumentavimas ar pasirėmimas autoritetu čia yra tik antraeilės reikšmės. Šitie dalykai neturi savyje jėgos pažadinti žmoguje tikėjimo. Tikėjimas gema laisvai, kaip dieviškosios malonės ir žmogiškosios laisvės sąveikos vaisius.

Klerikalizmas abu minėtus dalykus ignoruoja. Klerikalizmas visiškai nesirūpina žmogaus tikėjimo protingais motyvais ir sykiu visiškai pamiršta, kad tikėjimas yra malonės dalykas. Klerikališkai nusiteikusieji žmonės tikinčiaisiais laiko tuos, kurie viešai sukalba *Credo*. Kokiais motyvais vaduodamiesi jie šitą Credo sukalbėjo, klerikalizmui nerūpi, nes klerikalizmo uždavinys yra ne iš vidaus perkeisti žmogų, bet iš viršaus įtvirtinti religinį principą. Sukalbėjimas Credo viešai kaip tik ir yra toks išviršinis religinio principo apreiškimas. Klerikalizmui jo visiškai pakanka.

Taip pat klerikalizmas nesivaržo pasirinkdamas priemones vesti žmones į tikėjimą. Laisvas ir nuoširdus įtikinimas stovi paskutinėje šių priemonių vietoje. Nesidomėdamas žmogaus vidumi, klerikalizmas nesirūpina išvidiniu žmogaus pažadinimu. Klerikališkai nusiteikusieji žmonės

[4] Plg. *A. Rademacher*. Die innere Einheit des Glaubens, 35 p. Bonn, 1937.

visiškai pamiršta, kad tikėjimas yra laisvos malonės vaisius, kad reikia žmogų tinkamai iš vidaus malonės veikimui nuteikti, kad reikia jį prirengti malonei priimti. Klerikalizmui yra svarbiausia, kad žmogus iš viršaus kokiu nors viešu ženklu pareikštų tikįs. Klerikališkai nusiteikusieji žmonės tikėjimą paverčia oficialia ceremonija nežiūrėdami, ar šitoji ceremonija turi žmoguje išvidinį pagrindą, ar ne.

Didžiausias klerikalizmo pavyzdys tikėjimo srityje yra *inkvizicija*. Inkvizicijos metu tikėjimas kaip laisvas, dieviškosios malonės pažadintas žmogaus dvasios aktas buvo pakeistas išviršiniu, prievartos priemonėmis išreikalautu aktu. Nei žinojimo dėl tikėjimo motyvų, nei dieviškojo autoriteto dėl tikėjimo objekto čia nebuvo. Inkvizicijos atstovams, kaip ir visiems klerikališkai nusiteikusiems žmonėms, buvo svarbu, kad tikėjimo aktas būtų atliktas viešai. Išvidinio apaštalavimo dvasios jie neturėjo ir nesistengė turėti.

Reikia pastebėti, kad klerikalizmas tikėjime kaip tik atsiranda tokiu metu, kada Krikščionybė pradeda būti stumiama iš viešojo gyvenimo. Negalėdama išsilaikyti savo vidaus turtingumu paprastai dėl savo atstovų sumenkėjimo, ji tų pačių atstovų nori būti išlaikoma prievartos priemonėmis. Todėl šitie atstovai griebiasi jėgos, kad sutramdytų kiekvieną apraišką, kuri jiems atrodo einanti ne tokiu keliu kaip jie. Inkvizicijos laikais toks jėgos griebimasis Krikščionybei išlaikyti viešajame gyvenime yra labai aiškus. Inkvizicijos metas buvo pradžia Krikščionybės susidūrimo su prometėjizmu. Čia susitiko dvi galybės, ir kiekviena pradėjo varžytis už įtaką pasaulyje. Kadangi Krikščionybė tuo metu valdė išviršinį gyvenimą, tai josios atstovai ir manė, kad jie turį teisės pasinaudoti šito išviršinio gyvenimo priemonėmis Krikščionybei apginti. Čia įvyko tas pat, kas ir Getsemani sode, kur Petras, išsitraukęs kardą, norėjo apginti Kristų. Petro pavyzdžiu pasekė visa eilė jo įpėdinių. Tik šitas pasekimas Krikščionybei buvo kur kas nelaimingesnis. Petro atveju jėgos pavartojimas buvo individualus jo temperamento išsiveržimas. Tuo tarpu inkvizicijos metu jėga buvo organizuota viešosiomis pasaulinėmis ir dvasinėmis priemonėmis. Bet kaip

Getsemani sode, taip ir visais laikais skamba klerikalizmą smerkiantieji Kristaus žodžiai: „Kišk savo kalaviją atgal į vietą: nes visi, kurie ima kalaviją, pražus nuo kalavijo. Ar manai, kad aš negaliu melsti savo Tėvą, ir Jis man atsiųs daugiau kaip dvylika legionų angelų“ *(Mt 26, 52—53)*. Krikščionybė turi būti laisvas žmogaus žygis ir laisvas apsisprendimas. Jeigu Dievas būtų norėjęs prievarta įvykdyti pasaulio atnaujinimą, jam nebūtų reikėję kentėti ir mirti. Mirtis ir kančia, kuria Krikščionybė yra pagrįsta, suponuoja laisvę žmogaus išvidiniame ir išviršiniame jo gyvenime religiniu atžvilgiu. Tik tokiu atveju religija yra didinga ir kosminė. Prievarta įvykdytas tikėjimas yra vergų tikėjimas, kuris netinka Dievo sūnums. Šiuo atžvilgiu klerikalizmo sukurta inkvizicija yra esmingas Kristaus Aukos nesupratimas.

Charakteringa, kaip inkviziciją vertina didieji autoritetai, savos srities žinovai. Poros jų žodžius čia ir pacituosime: vieno istoriko — *Gustavo Schnürerio* ir antro teologo — *Karlo Adamo.*

G. Schnüreris, aprašęs inkvizicijos atsiradimo eigą ir josios procedūrą, sako: „Eretikų egzekucijos pateisinimas taip lygiai yra nevykęs, kaip yra nevaisingas gynimas daugybės sunkių inkvizicijos proceso padarytų klaidų. Be abejo, ji sukėlė nepaprastą baimę, bet kruviną baimę, kuri Bažnyčiai panaikino tąjį patrauklumą, kurį ji, kaip švelni visų tikinčiųjų Motina, visuomet stengėsi vykdyti. Josios tarnai, veikią slaptuose inkvizicijos procesuose, atrodė kaip tamsūs budeliai, kurie visur skverbėsi policijos jėga ir baime norėjo apsaugoti savo autoritetą. Tiesa, katarų sektą pavyko išnaikinti. Bet erezija tuo būdu nebuvo nuslopinta. Klaida buvo manyti, kad jau visi pavojai yra pašalinti ir kad krikščionija visiems laikams bus išlaikyta gryna tikėjime. Krizė, kuri prasidėjo XII šimtmetyje, buvo daug gilesnė. Galutinėje sąskaitoje pergalę ilgiems laikams galėjo patikrinti tik dvasinės jėgos, kuriomis ir šiandien Bažnyčia labiausiai remiasi, kaip ir pirmaisiais amžiais, kai ji kovojo su stabmeldybe. Nereikia be niekur nieko peikti, kad Bažnyčia tuo metu Vakaruose buvo ankštai suaugusi su visuomene ir su valstybe, kad leido save ginti jėgos priemonėmis. Taip daro kiekviena bendruomenė

pagal vyraujančias pažiūras. Tokios jėgos priemonės buvo tuo labiau pateisinamos, kad ir antroji pusė, kuri Bažnyčią puolė, taip pat griebėsi prievartos. Bet vartojant šitas jėgos priemones, turėjo būti pasilikta tame punkte, kuriam Bažnyčia atstovavo, deja, tik žodžiais, perduodama eretikus pasauliniam teisėjui [5]. Eretikų išdavimo, dar labiau neprasmingų žiaurių tortūrų išgauti prisipažinimui neturėjo būti. Jeigu prie to prieita, tai visų pirma čia buvo kaltas tas juristinis nekritiškas formalizmas, kuris be atodairos kopijavo romėnų teisę, tas nekritiškas senovės juridinio lobio atgaivinimas, kuriuo akli kopijuoją intelektualai apvaldė savo amžių, manydami esą intelektualinės pažangos atstovai, tuo tarpu tikrumoje būdami vergai atgyventų tradicijų, kurių kritiškai įvertinti neturėta nei drąsos, nei jėgos" [6].

K. Adamas šitaip charakterizuoja inkviziciją teologiniu atžvilgiu: „Šiandien katalikas kenčia dar daugiau negu kada nors dėl vidurinių amžių inkvizicijos ir autodafė, nors ir puikiai žino, kad už tų visų reiškinių slėpėsi begalinis rimtumas, kuriuo viduramžių žmogus, žiūrįs tiktai grynai objektų pasaulio, norėjo apsaugoti antgamtinio Apreiškimo nepajudinamą tikrovę ir aukštą jo didybę. Ir nors šių dienų katalikas labai vertina viduramžių politinės valstybės santvarkos tamprius ryšius su Bažnyčios gyvenimu, jam vis dėlto skaudu, kad tais laikais, rūpestingai žiūrint objektyvių religijos bei visuomenės vertybių, buvo susilpnėjęs žmogaus išvidinio pasaulio supratimas, o taip pat sumažėjęs sąžinės (nors ji būtų ir klaidinga) teisių bei reikšmės supratimas; jam skaudu, kad to meto grynai logiškas galvojimas buvo nustelbęs visokį psichologinį įsijautimą ir tiek apakinęs protus, kad jie kartais nepastebėdavo spindinčių Evangelijos brangakmenių vertės, nesuvokdavo to Evangelijos mokslo, kad Dievo Karalystė

[5] Schnüreris čia turi galvoje tą formulę, kuri buvo sakoma atiduodant eretiką nubausti pasaulinei valdžiai ir kurioje buvo prašoma nepralieti kraujo. Schnüreris pastebi, kad tai buvusi tik pasenusi formulė, paskui kurią ėjo grasinimas ekskomunika, jeigu mirties bausmė eretikui nebus įvykdyta (plg. Kirche und Kultur im Mittelalter, II, 437 p. Paderborn, 1929).

[6] Kirche und Kultur im Mittelalter, II, 437—438 p. Paderborn, 1929.

yra ne šio pasaulio, ne aštraus kardo karalystė, kad nusidėjusiam broliui reikia atleisti septyniasdešimt septynis kartus ir kad neleista ugnies bausmės reikalauti netikinčiųjų miestams... Susijaudinęs prieina jis išvadą, kad kartais asmenys, turį aukščiausias ir atsakingiausias vietas žemėje, gali vis dėlto būti savo laikotarpio idėjų vergai ir kad Bažnyčią valdanti Šventoji Dvasia ne kiekvieną popiežiaus valdžios pasireiškimą, ne kiekvieną jo skelbiamąją direktyvą apsaugoja nuo klaidų ir netikslumų, bet tik laiduoja ten neklaidingumą, kur popiežius kalba ex cathedra" [7].

Inkvizicija yra ryškiausia klerikalizmo apraiška, ir kaip tokia ji stovi toli nuo tikros krikščioniškosios dvasios.

3. Klerikalizmas religinės bendruomenės srityje

Religinė bendruomenė yra meilės objektyvacija regimomis formomis. Meilė, kaip dieviškoji dorybė, sujungia per savo objektą visus tikinčiuosius į vieną širdį ir į vieną kūną. Krikščionybėje šitoji bendruomenė išauga į mistinį organizmą, kuris apima visą žmoniją. Gali religinė bendruomenė turėti juridinį pavidalą ir juridinę organizaciją su savo įstatymais ir normomis, bet visados šita organizacija turi būti meilės apsireiškimas bei vykdymas. Kur teisė ir jėga persveria meilę, kur religinė bendruomenė yra tvarkoma ne meilės, bet teisės ar jėgos principų, ten nėra tikros krikščioniškos dvasios. Štai kodėl šiandien, kada juridinis Krikščionybės pavidalas jau yra susiformavęs ir net iš dalies sustingęs, taip labai visus vilioja pirmųjų amžių Krikščionybė, nes joje meilės principas ypatingai buvo pabrėžiamas ir ypatingai išėjo aikštėn. Religinė bendruomenė, tiesa, gyvena šiame pasaulyje. Bet jos šaknys ir jos principai yra ne iš šio pasaulio. Todėl jai nedera naudotis šio pasaulio priemonėmis drausmei ir tvarkai palaikyti savo narių tarpe. Šio pasaulio priemonės yra profaninės, ir todėl jos neturėtų būti įneštos į sakralinę sritį.

[7] Katalikybės esmė, 294—296 p. Kaunas, 1936. Vertė *B. Laukaitis*.

Klerikalizmas šito dėsnio nepaiso. Būdamas buržuazinis nusiteikimas, jis tuo pačiu yra palinkęs į profaninę sritį ir nesibijo profanines priemones panaudoti sakralinei bendruomenei laikyti, tobulinti ir plėsti. *Klerikalizmas religinę bendruomenę supolicina.* Policinių priemonių vartojimas religinės bendruomenės įsakymams vykdyti, tvarkai palaikyti, disciplinai saugoti yra klerikalizmui pagrindiniai dalykai. Vad. „brachium saeculare" klerikalizmo yra laikoma svarbiausiu ginklu Dievo Karalystei realizuoti. Klerikalizmas reikalauja, kad valstybė teiktų pagalbą religinei bendruomenei savo policija, savo įstatymais, savo turtais ir savo kalėjimais.

Išviršinis paklusimas drausmei klerikalizmui yra pagrindinis reikalavimas religinės bendruomenės gyvenime. Klerikalizmas religinę bendruomenę sukausto į tam tikras formas, apipina įvairiausiais nuostatais, ir kas stengiasi šituos nuostatus suprastinti, kas bando šitas formas pakeisti gyvenimiškesnėmis, nes kiekviena forma sensta, tas klerikalizmo yra laikomas pavojingiausiu nariu religinės bendruomenės egzistencijai. Religinės bendruomenės dieviškasis pagrindas klerikališkai nusiteikusių žmonių yra susiejamas su žmogiškomis nykstančiomis formomis. Todėl kas tik griauna šitas formas, tas, klerikalizmo nuomone, griauna ir dieviškąjį religinės bendruomenės pagrindą. Klerikališkai nusiteikę religinės bendruomenės viršininkai yra gana atlaidūs moralinėms nuodėmėms ir moraliniams savo narių iškrypimams. Bet jie yra labai griežti disciplinariniams nusikaltimams. Charakteringi šiuo atžvilgiu yra prel. A. Dambrausko žodžiai, parašyti laiške Vaižgantui dar 1903 metais. Jie kalba apie konkretų atsitikimą. Bet šitas atsitikimas yra charakteringas visam klerikalizmui jo santykiuose su religinės bendruomenės nariais. Dambrauskas rašo: „Ant ištvirkimo, veidmainystės, girtuoklystės ir kitų panašių kunigijos nusidėjimų Bažnyčios tėvukai nemėto savo anatemų, pabara tiktai pro forma ir gana. Ale kad atsiranda žmogus, kuriam rūpi rutina pašalinti, aukščiaus pakelti Krikščionybės idėją,— tai čia Bažnyčios valdonai rodo visą savo galybę ir autoritetą! Kristus pasakė Petrui: Ganyk mano avis, ganyk mano avinėlius. O Bažnyčios tėvukai pasielgia taip, tar-

tum Kristus būtų pasakęs jiems: paimkite lazdą ir drožkite avims ir avinėliams (kurie jūsų rankų nelaižo), kam per galvą, kam per strėnas, tegu žino, jog jūs turite valdžią" [8]. Meilės principo pakeitimas teisės ir jėgos principu pasidaro ryškus, jeigu tiktai religinė bendruomenė patenka klerikalizmo įtakon.

Ryškiausias Europos istorijoje klerikalizmo pavyzdys religinės bendruomenės atžvilgiu buvo Romos *bažnytinė valstybė*. Kaip žinome, ji atsirado dovanos keliu. Pipinas, dėkodamas popiežiui už jo pripažinimą ir patepimą frankų karaliumi, tam tikru aktu dovanojo ištisą kraštą, kuris ir tapo bažnytinės valstybės pagrindu. Popiežius šitą dovaną priėmė ir po didelių vargų bei kovų valstybę įkūrė. Bažnytinė valstybė buvo įkurta aštuntojo šimtmečio viduryje, žlugo devynioliktajame šimtmetyje. Vadinasi, josios gyvavimas truko maždaug vienuolika šimtų metų. Ne visais amžiais josios reikšmė Bažnyčiai buvo vienoda. Bet visais laikais ji buvo savotiškas Bažnyčios slogutis, kuris kliudė svarbesnes reformas ir paraližavo daugybės popiežių idealistų pastangas.

Žemiškomis akimis žiūrint, bažnytinė valstybė yra Bažnyčiai gana patogi ir naudinga. Ji padaro Bažnyčią nepriklausomą nuo valstybių, ji patikrina Bažnyčiai tam tikrą pinigų sumą, tam tikrą fizinę jėgą ir politinį prestižą. Bet iš kitos pusės, religinėmis akimis žiūrint, ji pririša Bažnyčią prie šios tikrovės, įveda į religinės bendruomenės gyvenimą profaninių priemonių su visais jų trūkumais, priveisia Bažnyčioje ydų, kurios yra neišvengiamos kiekvienoje valstybėje. Bet svarbiausia, kad šitos bažnytinės valstybės valdovai dažnai esti priversti ginti ne tai, kas yra amžina, bet kas yra laikina ir žemiška. Nuo pat bažnytinės valstybės pradžios Bažnyčios istorija pradeda suktis aplinkui popiežiaus kovas su imperatoriais ir karaliais. Dažnai šitos kovos anaiptol nebuvo principinės. Jos vyko ne dėl religinių principų, bet dėl valstybės sienų, dėl privilegijų ir teisių. Čia ne vieną kartą matome popiežių su kardu rankoje vedantį savo armijas į kovą. Tai nėra apokaliptinė kova tarp slibino ir Avinėlio. Tai yra

[8] Atheneum, 8 p. Kaunas, 1938 m., 1 sąs., IX tom.

dviejų pasaulinių galiūnų kova, kurių vienas yra vainikuotas tiara. Bažnytinės valstybės valdovas dvasinį šv. Petro sostą sukeičia su pasaulio kunigaikščių sostu. Tai yra perėjimas iš sakralinės sakramentinės srities į profaninę sritį. Tai yra perėjimas iš Krikščionybės į klerikalizmą. Tokiu atveju profaninė sritis susipina ir susimaišo su sakraline sritimi. Profaniniai dalykai pradedami vartoti dvasiniams reikalams, o dvasiniai — profaniniams. Pasipriešinimas bažnytinės valstybės valdovui, kuris gali būti teisėtas ir reikalingas, sunkiai pasidaro atskiriamas nuo pasipriešinimo popiežiui. Valstybinės bausmės ir policinės priemonės susijungia su dvasinėmis bausmėmis. Jau pirmasis bažnytinės valstybės valdovas popiežius Steponas II ekskomunikos bausme uždraudė frankų valstybės didikams rinktis karalių ne iš Karolingų giminės. Tai buvo dvasinės sankcijos panaudojimas grynai politiniam reikalui. Tokių pavyzdžių tūkstančio metų bažnytinė valstybė turi nepaprastai daug.

Todėl bažnytinės valstybės žlugimas buvo ne Bažnyčios pralaimėjimas, bet pralaimėjimas buržuazinės dvasios, kuri buvo susisukusi stiprų lizdą religinėje bendruomenėje. Tai buvo reikalingas ir išganingas istorijos pasisukimas Krikščionybės naudai. Tautinio principo atbudimas savaime turėjo bažnytinę valstybę sunaikinti, nes naujaisiais laikais kiekviena valstybė turi būti valdoma tautinio, ne religinio principo. Bažnytinės valstybės žlugimas yra simbolis to naujo amžiaus, kada Krikščionybė valdys daugiau žmogaus vidų, o ne išviršinį jo gyvenimą, valdys daugiau dvasinėmis meilės priemonėmis, o ne juridiniais disciplinariniais nuostatais. Genialus popiežiaus Pijaus XI bažnytinės valstybės klausimo sutvarkymas yra įžanga į buržuazijos žlugimą religijos srityje. Nedidelis metų skaičius praėjo nuo bažnytinės valstybės žlugimo. Bet jo pakanka, kad pamatytume, jog žemiškosios galios praradimas Bažnyčios tikrajam dvasiniam vaidmeniui ne tik nepakenkė, bet tiktai padėjo. Moralinis Bažnyčios autoritetas šiuo metu yra toks didelis, kaip gal niekados istorijoje nėra buvęs. Mūsų laikų Bažnyčia yra apsivaliusi nuo visų valstybinių priemonių ir priemaišų. Kelias į žmogaus širdį šiuo metu jai yra laisvas.

II. MORALIZMAS DOROJE

1. Moralizmas ir asketizmas

Krikščionybėje yra dvi doros mokslo disciplinos: *moralinė teologija* ir *asketika*. Pirmoji kalba apie tuos principus, kurių laikydamasis žmogus gali išvengti bent sunkios nuodėmės. Antroji nagrinėja tas normas, kurių apspręstas žmogus vis aukščiau kopia tobulybės keliu. Jeigu šitoms disciplinoms pritaikytume fizinio žmogaus gyvenimo terminus, tai moralinė teologija būtų savęs išlaikymo, o asketika — savęs ištobulinimo mokslas. Be abejo, savęs išlaikymas sudaro pagrindą savęs ištobulinimui. Bet iš kitos pusės, savęs ištobulinimo principai slepia savyje savęs išlaikymo principus kaip dalį visumoje. Asketika yra aukštesnės rūšies mokslas negu moralinė teologija, ir joje telpa šios pastarosios nuostatai.

Šios dvi doros mokslo disciplinos nėra tiktai grynai teoretiški dalykai. Jos nėra sukurtos tiktai dėl sistemos. Padalinimas į asketiką ir moralinę teologiją nėra tiktai metodinis. Šitos disciplinos yra visų pirma praktinės. Praktinės ne tik ta prasme, kad jos praktiką nagrinėja, bet ir ta, kad jos yra atsirėmusios į praktikoje esančius du žmonių tipus. Moralinė teologija nėra tiktai įvadas į asketiką, o asketika nėra tiktai moralinės teologijos atbaigimas. Jos abi šias funkcijas — pirmoji įvado, antroji atbaigos — atlieka. Bet jų prasmė šitomis funkcijomis neišsisemia. Jos yra skiriamos dviem žmonių tipams, dviem dorinio gyvenimo formoms, net dviem dorinėms pasaulėžiūroms. Moralinė teologija atstovauja tiems žmonėms, kurie stengiasi tik išvengti nuodėmės, dažniausiai tik sunkios, per daug netrokšdami pasiekti tobulybės. Asketika, priešingai, yra skiriama tiems žmonėms, kuriuos vilioja dorinio gyvenimo viršūnės. Kadangi dorinis gyvenimas taip pat yra kūryba, todėl asketika darosi savotiškos etinės kūrybos disciplina. Tuo tarpu moralinė teologija tiktai moko, kaip išsaugoti nuo sugriuvimo tai, kas yra įgyta prigimties arba nesąmoningo auklėjimo keliu. Praktikoje, kaip rodo patyrimas, yra žymiai daugiau žmonių, reikalingų moralinės teologijos, negu asketikos. Masė bijo nusidėti, bet nenori nė kopti aukštyn.

Šitokį dorinio gyvenimo tipą, kuris tiktai vengia nuodėmės, nesistengdamas tobulėti, mes ir vadinsime *moralizmu,* o tokio tipo šalininkus — *moralistais.* Asketizmas bus šio tipo priešingybė. Asketinio tipo žmogui per maža vengti nuodėmės. Jis yra kūrybiškas etinio gyvenimo srityje. Jis stengiasi kurti pats save ir todėl nuolatos tobulėti. Gerumas jam yra per mažas išvidinio buvimo laipsnis: jis siekia *tobulumo.* Kristaus žodžiai „būkite tobuli, kaip kad dangiškasis jūsų Tėvas yra tobulas" asketui nėra tik nereikšmingas fantastinis posakis, bet viso etinio jo gyvenimo programa. Asketas nori būti ne tik pašauktas, bet ir išrinktas. Tuo tarpu moralistas pasitenkina pašaukimu. Jam pakanka, kad jis yra kandidatas. Aukštesnės dorinio gyvenimo sritys, karžygiški vidaus žygiai jo nevilioja. Jis labai saugojasi pragaro. Bet kadangi skaistykla nėra amžina, todėl jis savaime tikisi patekti į dangų, nes ketvirtosios būsenos Dievas nesukūrė.

Jau iš šito trumpo palyginimo matyti, kad moralizmas turi visas buržuazijos žymes, kad jis yra buržuazinės dvasios apraiška dorinėje srityje. Visų pirma jis pasitenkina išvidine savo tikrove. Kaip apskritai buržuazinė dvasia įsigyvena šioje tikrovėje, nesiekdama aukštesnės realybės, taip moralizmas įsigyvena išvidinėje tikrovėje tokioje, kokia ji yra, ir nesistengia josios pergalėti asketiniais veiksmais. Jis yra etinių lygumų apraiška. Jis yra savotiškas barbariškumas dorinėje kultūroje. Tai ryškiai rodo ir tas faktas, kad moralisto veiksmų motyvas, iš vienos pusės, yra *baimė,* iš kitos — *nauda.* Kaip pirmykštis vad. laukinis žmogus daugeliu atvejų yra apsprendžiamas baimės, taip lygiai moralistas šitos baimės yra sulaikomas nuo nuodėmės ir nuo rizikingų žygių. Jeigu nebūtų sankcijos, jeigu nebūtų pragaro, moralistas gyventų visiškai kitaip. Net ir tokiu atveju, kai moralistas antgamtinės tikrovės buvimu abejoja, net ir tada jis bijo rizikuoti. Abejonė „o gal kas nors ten ir yra" sulaiko jį nuo palaidumo dorinėje srityje. Charakteringas yra posakis, kurį autorius girdėjo iš vienos pagyvenusios moters, kuri šitaip išsisprendė savo dorinių veiksmų problemą: „Jeigu aname gyvenime nieko nėra, aš nieko nenustosiu čia dorai gyvendama. Bet jeigu ten kas nors būtų, tuomet tikrai galiu nustoti. Kam tad

rizikuoti". Tai yra specifiškai moralistiški buržuaziški žodžiai, kurie charakterizuoja moralisto nusistatymą savo doros atžvilgiu. Bausmės baimė jį sulaiko nuo nuodėmingų veiksmų arba priverčia jį atlikti minimalinius dorinius veiksmus. Todėl moralisto dora yra daugiausiai negatyvinė: *nedaryti.* Iš kitos pusės, ji nėra išvidinės jo laisvės apsireiškimas. Daugumoje ji yra baimės priversta. Moralisto doriniai aktai yra išreikalauti. Dievo vaikų laisvės, apie kurią kalba Apreiškimas, moralistas neturi. Kai moralistas nusideda, jis ryžtasi atgailoti taip pat dėl baimės. Moralisto gailestis visados yra *atritio,* labai retai *contritio,* vadinasi, gailestis, kad savo nuodėmėmis nusipelnė pragarą, o ne kad nutraukė meilės ryšius su savo Kūrėju. Šiuo atžvilgiu Dievą moralistas pergyvena kaip Teisėją ir Baudėją, kuris už gera atlygina, o už bloga baudžia. Tai yra pirmykštis barbariškas Dievo pergyvenimas, kuris moralistui yra labai charakteringas.

Iš kitos pusės, moralisto dorinį gyvenimą valdo *nauda.* Kiek moralistą nuo nuodėmės galima apsaugoti baime, tiek į dorinį gyvenimą jį galima paskatinti nauda. Moralistas yra savotiškas utilitaristinis buržujus, kuris reiškiasi etinėje srityje. Jis atlieka dorines ir religines praktikas tik dėl to, kad jam už tai žadamas tam tikras atlyginimas. Dangus, kaip nuopelnas už gerus darbus, yra pagrindinis pozityvinių etinių moralisto veiksmų tikslas. Amžiną laimę jis pergyvena kaip atlygį. Kaip išganymas yra absoliučiai malonė ir laisvas Dievo aktas, moralistas šito dalyko nesupranta. Jis jaučiasi būsiąs išganytas dėl to, kad jis išsitarnavo išganymą kaip kokią pensiją. A. Durellis gražiai yra pasakęs, kad „esama skirtumo tarp to, kuris gauna dangų dėl to, kad darė gera, ir to, kuris daro gera, kad gautų dangų" [1]. Durellis savo posakį paaiškina tokiu pavyzdžiu. Paprastai už skenduolio išgelbėjimą duodamas medalis. Bet yra skirtumo tarp to žmogaus, kuris, pamatęs skęstantį, šoka į vandenį nieko negalvodamas, rizikuodamas savo gyvybe ir tik norėdamas padėti artimui ir paskui už tai gauna medalį, ir to, kuris slankioja paupiais laukdamas, gal kas nors pradės skęsti, kad jis galėtų jį

[1] Essai sur les mentalités contemporaines, 17 p.

ištraukti ir gauti medalį. Skirtumas yra visiškai aiškus. Taigi toks pat skirtumas yra tarp moralisto ir asketo. Asketas daro gera, nes myli Dievą. Dangus jam yra tik išvada iš šitos meilės. Tai yra meilės ryšio su Dievu įamžinimas ir išskaistinimas nuo bet kokių žemiškų netobulumų. Kad tai būtų atlyginimas už jo meilę, asketui ši mintis niekados neateina. Šv. Avilos Teresė šią mintį yra išreiškusi viename savo sonete nepaprastai ryškiai: „Ne dangaus ir jo amžinų džiaugsmų viltis mane palenkia Tavo tarnybon; ne pragaro kančių baimė mane atgraso nuo Tavo įžeidimo... Viena tiktai Tavo meilė mane verčia, ir aš Tave mylėčiau, jeigu nebūtų jokio dangaus, ir aš Tavęs bijočiau, jeigu nebūtų jokio pragaro...". Tokia pati idėja yra išreikšta ir viename šv. Pranciškui Ksaverui skiriamame himne: „Viešpatie, aš myliu Tave ne dėl to, kad Tu mane išganysi, ir ne dėl to, kad nemylinčius Tavęs baudi amžina ugnimi... Ne, kaip Tu mane mylėjai, taip aš Tave myliu ir trokštu mylėti tiktai dėl to, kad esi mano Karalius, tiktai dėl to, kad esi mano Dievas". Moralistui toksai dorinis idealizmas yra nesuprantamas. Dorinių veiksmų be nuopelno jis neįsivaizduoja. Dangus jam yra ne dorinio gyvenimo išvada, bet pats pirmutinis siekimas, pats pirmutinis ir tiesioginis tikslas. Štai kodėl moralistas nieko taip nemėgsta, kaip tokius aktus, už kuriuos aiškiai yra paskirtas tam tikras atlyginimas, pavyzdžiui, *atlaidų* pavidalu. Moralistas, jeigu jis turi religingumo, nenuilstamai kartoja įvairiausias maldeles su atlaidais. Atlaidai moralistui yra labiausiai viliojąs dalykas. Jis visiškai nežino, kad Bažnyčia jų gavimo anaiptol negarantuoja. Iš kitos pusės, jis visiškai nesupranta atlaidų prasmės. Jis juos skaičiuoja grynai pirkliškai: dienas deda prie dienų, kvadragenas prie kvadragenų, metus prie metų tikėdamasis, kad jau čia, žemėje, jis laimės tiesų kelią į dangų. Kad atlaidai yra antgamtinės bendruomenės meilės ir solidarumo išraiška laimėje ir nelaimėje, meilėje ir skausme, kad tai yra savotiška objektyvinė antgamtės dvasia, kurios gėrybėmis galima pasinaudoti, visa tai moralistui yra svetima. Šiuo atžvilgiu atlaidus jis pergyvena magiškai: įvykdei sąlygas ir gavai tam tikrą kiekį. Pakartojai sąlygas, kiekis padvigubėjo, ir taip be galo. Moralistas, kaip ir magikas, ti-

ki, kad tarp sąlygų ir atlaidų esama priežastingo ryšio, kad įvykus priežasčiai, turi atsirasti ir pasėka. Nauda moralistui stovi pirmoje vietoje, ir josios siekia jis doriniais savo aktais.

Savo doros praktikose moralistas pasižymi ypatingu vad. *gyvenimiškumu*. Tai nereiškia, kad asketizmas būtų nuo gyvenimo atitrūkęs. Tiesa, šitas priekaištas asketams dažnai yra daromas. Bet jis yra pagrįstas, iš vienos pusės, gyvenimo, o iš kitos — asketizmo nesupratimu. Asketizmas yra intensyvus išvidinis žmogaus gyvenimas. Be abejo, kas gyvenimą laiko tiktai išviršiniu krutėjimu, tam gali atrodyti, kad asketizmas nuo gyvenimo nutolęs. Bet tikrumoje gyvenimas yra ne kas kita kaip išvidinis žmogaus išsivystymas ir tobulėjimas. Šiuo atžvilgiu tikrasis asketizmas visados eina gyvenimo priešakyje. Jeigu mes sakome, kad moralizmas pasižymi gyvenimiškumu, tai šitas gyvenimiškumas čia yra kitaip suprantamas ir turi kitokios reikšmės negu asketizme. Asketizmui gyvenimas yra tasai principas, kurį Kristus yra nurodęs sakydamas: „Aš esu... gyvenimas". Tuo tarpu moralizmui gyvenimas yra šis apčiuopiamas, regimas ir jaučiamas buvimas. Asketizmas tikruoju gyvenimu laiko nuolatinį žmogaus kilimą į antgamtės sritį. Tuo tarpu moralizmas pasitenkina pastoviu žmogaus įsigyvenimu šioje tikrovėje. Šitas regimos tikrovės teigimas kaip tik ir apsprendžia visą moralizmo struktūrą: jo principus ir jo praktiką. Moralistai nuolatos kartoja, kad gyvenimas nesiduoda suvedamas į schemas, kad gyvenimas reikalauja prisitaikyti, paklusti, nusilenkti, nusileisti. Moralistas užmiršta, kad gyvenimo kūrėjas ir vedėjas yra *žmogus*, kad faktiškai prisitaikymas prie gyvenimo reiškia nusileidimą savo nerangumui, nekūrybiškumui, savo aistroms ir užgaidoms. Neturėdamas aukštų užsimojimų, būdamas savo viduje smulkus, moralistas susikuria smulkų gyvenimą, o paskui pagal šitą gyvenimą susikuria ir smulkią dorovę. „Šita moralė,— sako N. Berdiajevas,— yra persunkta mažų darbų pathos ir kuklių gyvenimo sąlygų. Ji bijo didžių, herojiškų, sparnuotų žygių. Nelakumas čia yra padarytas beveik religiniu didvyriškumu. Čia yra sankcionuotas smulkus profesionalizmas. Kiekvienas tegul sėdi ramiai savo vietoje ir tegul atlikinėja ma-

žus savo darbus. Nėra per daug gera priešintis pasaulio blogumams ir trūkumams. Bendruose trūkumuose, bendrame smulkume ir bendrame nusilenkime reikia net patiems dalyvauti... Šitoji moralė nemėgsta aukštumų oro. Ji yra priešinga kiekvienai aristokratiškai dvasiai“ [2]. Pasiduodama gyvenimo srovei, ji tuo pačiu netenka jėgos gyvenimui valdyti. Moralistas visados yra gyvenimo nešamas. Tuo tarpu asketas gyvenimą veda. Moralizmas yra šio pasaulio, neperkeisto, nepašvęsto pasaulio, dorinis tipas, kuris sykiu su šiuo pasauliu laimi ir žlunga.

Taip pat dorinės moralisto praktikos yra apspręstos *kazuistikos*. Atsišliedamas į gyvenimą ir reikalaudamas, kad doros principai ir praktika prie gyvenimo reikalavimų prisitaikytų, moralistas yra priverstas sąžinės dalykuose daryti įvairių vingių, įvairių išsisukinėjimų, kad išsiteisintų prieš Dievo ar Bažnyčios įstatymus ir sykiu kad nereikėtų imtis griežtų savo vidaus reformų. *Moralistinė etika iš esmės yra formalistinė.* Geras darbas jai yra įstatymo vykdymas, o blogas — įstatymo laužymas. Juridinės normos čia apsprendžia ir nuodėmę, ir dorybę. Jeigu su juridinėmis normomis moralistas nesueina į konfliktą, jis yra patenkintas. Formaliu įstatymo patenkinimu moralistas išsemia savo dorinio gyvenimo žygius. Kazuistika čia ateina moralistui pagalbon. Ji išgelbsti moralistą nuo susikirtimo su juridiniais nuostatais ir sykiu neverčia jo bent kiek labiau pasistiebti etinėje srityje. Kazuistika raidiškai išaiškina įstatymus ir draudimus, kad, esant reikalui, būtų galima pasinaudoti ne tik dvasia, bet ir raide. Kazuistika sukuria tokių teorijų, kurios mikliai išvingiuoja tarp nuodėmės ir dorybės. Bažnyčia, pavyzdžiui, yra uždraudusi šventą dieną sunkius darbus (opus servile). Moralinės teologijos atstovai yra nustatę, kad sunki nuodėmė bus tada, kai sunkus darbas bus dirbamas šventą dieną dvi valandas. Moralistas todėl dirba 119 minučių. Kazuistika jam išaiškina, kad sunkios nuodėmės čia nebus, nes norma nedirbti dvi valandas formaliai yra patenkinta. Yra Dievo įstatymas nevogti. Moralinė teologija yra nustačiusi vad. materia absoluta, vadinasi, tokį kiekį, ku-

[2] Der Sinn des Schaffens, 270 p. Tübingen, 1927.

rį pavogus visados bus sunki nuodėmė. Šitas kiekis mūsų pinigais yra apie 50 litų. Moralistas pavagia iš banko 40 litų. Kazuistika jam išaiškina, kad sunkios nuodėmės čia dar nebus. Bažnyčia liepia penktadieniais susilaikyti nuo mėsos. Moralinė teologija yra nustačiusi mėsos kiekį, kurį suvalgius bus sulaužytas pasninko įsakymas. Šitas kiekis apie 50 gramų. Moralistas penktadieniais užsikanda po 40 gramų. Kazuistika jam išaiškina, kad pasninko įsakymą jis patenkina. Tokių pavyzdžių galima pririnkti labai daug. Visi jie rodo, kad kazuistika moralisto rankose yra gera priemonė, kuri padeda jam gyventi taikoje ir su įstatymais, ir su savo sąžine.

Susijimas su gyvenimu ir kazuistikos pamėgimas moralizmo dorinėje praktikoje susikoncentruoja vadinamojoje *probabilizmo* teorijoje. Doriniame gyvenime labai dažnai pasitaiko įvairių *praktiškų* abejonių: ar koks nors dalykas yra leistas, ar uždraustas; ar šis asmuo gali tai ir tai daryti, ar ne... Šitas abejones galima išsklaidyti ko nors pasiklausiant. Bet dažnai pasitaiko, kad pasiklausimas nėra galimas, o veikti vienaip ar kitaip reikia. Tuo tarpu veikti sąžinei abejojant niekados nėra leidžiama. Doriniuose aktuose sąžinė turi būti apsisprendusi. Tik tada veiksmas yra leistinas. Šitoms praktinėms abejonėms pašalinti kaip tik ir yra sugalvota vad. probabilizmo teorija. Jo esmė yra išreiškiama šitaip: „Kiekvienoje abejonėje, kuri liečia tiktai leistiną dalyką, galima vaduotis tvirtai tikra nuomone nepaisant, kad priešinga nuomonė ir būtų iš tikro tikresnė“ [3]. Vadinasi, jeigu tuo pačiu praktiniu klausimu yra dvi nuomonės, aš galiu pasirinkti tą, katra man patinka, jeigu tik ši nuomonė bus pagrįsta bent vienu rimtu argumentu, visiškai nepaisydamas, kad priešinga nuomonė turi keletą dar rimtesnių įrodymų. Šitoji teorija yra sukurta ispano Molinos XVI šimtmetyje. Jėzuitų ordino teologų propaguojama, greitai paplito ir nustūmė šalin kitas teorijas. Reikia pastebėti, kad probabilizmo teorijos atsiradimas doriniame gyvenime buvo sukėlęs ištisą audrą. Popiežiai Aleksandras VII ir Inocentas IX specialiai ragino

[3] *Ad. Tanquerey.* Synopsis Theologiae moralis et pastoralis, II, 235 p. Roma, 1922.

teologus kovoti su probabilizmu. Vis dėlto po šių ilgų kovų probabilizmo teorija buvo įsileista į dorines praktikas, nors asketika niekados šios teorijos nepataria. Savaime suprantama, kad josios persvara reiškė dorinės žmogaus sąmonės susilpnėjimą ir buržuazinės dvasios laimėjimą dorinėje srityje. Probabilizmo negalima vartoti tik trimis atvejais: 1) kai abejonė liečia dalyką, tiesiog susijusį su išganymu, 2) kai ji liečia sakramento įvykimo tikrumą, 3) kai ji liečia tokį dalyką, dėl kurio gali kitas turėti materialinės ar dvasinės skriaudos. Šitais atvejais reikia laikytis vadinamojo *tutiorizmo,* vadinasi, reikia klausyti tokios nuomonės, kuri yra saugi (tuta), kuri turi tikrus ir tvirtus argumentus. Reikia pastebėti, kad ligi XVI šimtmečio Bažnyčios gyvenime nebuvo sugalvota jokios pastovios sistemos, pagal kurią būtų išsprendžiamos konkrečios abejonės. Jos būdavo išsprendžiamos kiekvieną sykį skyrium pagal kiekvieno atvejo aplinkybes. Žmogiškasis silpnumas čia nebuvo sankcionuotas kokios nors sistemos pavidalu. Probabilizmo atsiradimas ir įsigalėjimas šalia kitų griežtesnių sistemų, ypač šalia probabiliorizmo, aiškiai rodo dorinės sąmonės sumenkėjimą ir etinio gyvenimo nusilenkimą šitam sumenkėjimui. Buržuazinio principo nuolatinis reiškimasis šitą teoriją sukūrė ir privertė Bažnyčią kad ir nenoromis jį įsileisti į moralinės teologijos sritį.

Kad iš tikro probabilizmas yra buržuazinė apraiška dorinėje srityje ir kad jis tuo pačiu yra tolimas nuo tikros krikščioniškosios dvasios, tai paliudija ir patys probabilizmo atstovai. Žinomas teologas Noldin S. J. sako: „Jei krikščionis Dievo tarnyboje nedarytų nieko kito, tik tai, ko griežtai reikalauja probabilizmo principai, gyventų tokį gyvenimą, kuris mažai būtų vertas krikščionies“ [4]. Mūsų kunigų seminarijoje vartojamo teologijos vadovėlio autorius Ad. Tanquerey teigia tą patį: „Doras krikščionis, kuris nori eiti Kristaus keliais, turi vengti ne tik sunkios nuodėmės, bet pagal sąlygas ir savo jėgas siekti dorinio tobulumo, kitaip gyventų menkai krikščionies vertą gyvenimą ir netrukus nusidėtų... Todėl nors probabilistas (kunigas,

[4] Cit. *Ad. Tanquerey.* Op. cit., 238 p.

kuris laikosi probabilizmo.— *A. M.)* ir gerai žino, kad galima laikytis visų tikrai įrodomų (probabiles) nuomonių, vis dėlto geriau nusiteikusius penitentus jis turi paskatinti aukščiau siekti ne iš pragaro baimės, bet dėl Dievo ir Kristaus meilės“ [5]. Šios citatos aiškiai rodo, kad probabilizmas padeda žmogui išvengti nuodėmės, bet aukštesniam tobulumui jis netinka. Jo tiktai vieno laikymasis būtų nevertas tikrai krikščioniško gyvenimo. Psichologiškai pedagoginiu atžvilgiu probabilizmas gali būti naudinga priemonė tiems, kurie aukštesnių dorinių reikalavimų negali pakelti, kaip pienas yra naudingas vaikams ir ligoniams. Bet jei ištisos masės pradėtų misti tik pienu ir jeigu pieno valgis nustelbtų visa kita, mes aiškiai jaustume, kad čia ne viskas tvarkoj. Taip yra ir doriniame gyvenime. Kai dorinės terapijos priemonė, taikoma paliegėliams, virsta masių gyvenimo norma, mes kalbame ir turime kalbėti apie dorinės sąmonės smukimą.

2. Moralizmas šeimos gyvenime

Moralizmas traukiasi per visas gyvenimo sritis, nes jis yra savotiška etinė veiksena. Bet gal labiausiai moralizmo žymės pasirodo moterystės ir šeimos gyvenime. Šeima yra tokia sritis, kurioje susiduria aukščiausi religiniai sakraliniai dalykai (sakramentas) su žemiausiais žmogaus instinktais. Todėl šeima yra šaltinis ir herojiško šventumo bei asketizmo, ir sykiu plokščiausio moralizmo. Šeima duoda progos aukštai iškilti doros srityje. Bet ji taip pat duoda progos atpalaiduoti žmogiškąsias silpnybes ir ieškoti joms pateisinimo. Todėl moralizmo susijimas su gyvenimu ir jo linkimas į kazuistiką šeimoje randa labai trąšią dirvą. Neperkeistas žmogaus gyvenimas šeimoje yra labai ryškus. Šeimoje taip pat yra nemaža tokių dalykų, kurie daugiau ar mažiau pataikauja žmogaus silpnumui. Todėl kazuistikai dirva čia yra labai plati. Moralizmas meistriškai sugeba čia pritaikyti savo teorijas.

Buržuazija moterystės ir šeimos gyvenime apsireiškia *sensualizmu.* Sensualizmas valdo visą matrimonialinį buržujaus gyvenimą. Pažiūros į meilę, pats meilės pergyve-

[5] Op. cit., 243 p.

nimas, moterystės uždaviniai, šeimos atsiradimas — viskas čia yra grindžiama sensualizmu. W. Sombartas gražiai yra charakterizavęs, kaip modernusis ekonominis žmogus pergyvena meilę. „Moderninio ekonominio žmogaus sielos gyvenimo sudužimas išeina aikštėn ten, kur liečiama natūralaus gyvenimo branduolys, būtent santykiai su moterimis. Šitiems žmonėms trūksta laiko ir giliam bei intensyviam meilės jausmui, ir galantiškam meilės žaismui. Gabumo didžiai meilės aistrai šitie žmonės neturi. Dvi yra formos, kuriomis apsivelka jų meilės gyvenimas: visiška apatija arba išviršinis pojūčių apsvaiginimas. Jie arba visiškai moterimis nesirūpina, arba pasitenkina tiktai išviršiniais meilės smaguriais, kurių daugiausiai sugeba teikti vad. pirktinė meilė“ [6]. Meilė kaip žmogaus asmens papildymas ir patobulinimas ir moterystė kaip dviasmeninė bendruomenė buržuazinei dvasiai yra nesuprantama. Štai kodėl visos tos teorijos bei idėjos, kurios meilę perkelia į aukštesnę dvasios sritį, buržuaziškai nusiteikusioje visuomenėje pasisekimo neturi. Čia meilė yra suprantama kaip tam tikras biologinis, daugiausiai psichologinis, instinktas, kuris yra skirtas žmonių giminei plėsti, ir čia josios paskyrimas, sakoma, baigiasi. Kosminė meilės prasmė, toji meilė, kuri, pasak Dante's, „judina saulę ir kitas žvaigždes“, buržuaziniam pasauliui yra nepriimtina, nes ji priešinasi jo palinkimui į sensualumą. Kas šioje srityje nėra susiję su pojūčiais, tą buržujus laiko svajonėmis.

Šitas sensualizmas, moralizmo globojamas, kaip tik ir skverbiasi į dorinį moterystės gyvenimą. Moterystės funkcijos yra tokios, kad jos su žmogaus sąžine ir atsakingumu yra susijusios kuo labiausiai. Iš kitos pusės, moterystės gyvenimas iš abiejų pusių — iš vyro ir iš žmonos — reikalauja kartais net labai didelių aukų, jeigu nenorime susikirsti su savo sąžine arba su Dievo nurodytais dėsniais. Moralizmui šitas moterystės gyvenimo bruožas yra labai nepakeliui, nes jis asketizmo nemėgsta. Tuo tarpu šeima tokio asketizmo kaip tik daug reikalauja. Tai ypač galima pastebėti mūsų laikais, kada pasunkėjusios gyvenimo sąlygos yra padariusios šeimos atsiradimą ir jos išauginimą

[6] Das oekonomische Zeitalter, 38 p. Berlin, 1935.

tikra auka. Bet žmonių instinktai nėra nė kiek susilpnėję. Priešingai, modernusis gyvenimas savo priemonėmis dar labiau yra juos įerzinęs ir padirginęs. Todėl buržuazijai šeimos gyvenime atsirado didelė ir sunki problema: patenkinti savo instinktus ir sykiu išvengti atsakingumo ir naštos. Nuodėmės buržujus nenori daryti, nes jis bijo bausmės. Vis dėlto jis nenori pakelti ir visų tų sunkenybių, kurios yra susijusios su jo instinktų patenkinimo pasėkomis. Todėl jis ieško išeities, kad būtų išgelbėtas ir jo sensualizmas, ir „jautri" jo sąžinė.

Tokia išeitis moterystės gyvenime buržuaziniam moralistiniam nusiteikimui kaip tik ir pasisiūlė vad. *Ogino-Knauso teorijoje.* Šie abu mokslininkai nepriklausomai vienas nuo antro, tyrinėdami moterų fiziologinius reiškinius, pastebėjo, kad esama nevaisingų dienų. Jie sudarė tam tikras tabeles nurodydami, kurios dienos moters fiziniame gyvenime yra vaisingos ir kurios ne. Tiesa, šitų tabelių tikrumas nėra absoliutus. Gamta mėgsta staigmenas. Ir šitas gamtos palinkimas sudaro buržujui didžiausią rūpestį. Buržujus nori būti absoliučiai tikras ir dėl savo sensualizmo, ir dėl savo sąžinės. Dėl to jis kreipiasi į gydytojus ir į teologus. Gydytojai jam patvirtina, kad tokių nevaisingų dienų iš tikro esama. Bet jie atsisako griežtai jam šias dienas nurodyti. Teologai po ilgesnių ginčų išsprendė, kad pasinaudojimas tomis dienomis buržuaziniam sensualumui patenkinti nėra nuodėmė. Bet jie pastebi, kad tai nėra ir dorybė. Vis dėlto dorybė buržujui per daug nerūpi. Jam svarbiausia, kad tai nėra nuodėmė, kad jis ramiai gali naudotis medicinos nurodymais ir nesusikirsti su savo sąžine, kuriai etinė norma visados yra leidimas arba draudimas. Todėl minėtą teoriją buržuaziniai sluoksniai sutiko su dideliu pasitenkinimu.

Bet jeigu į šią praktiką pažiūrėsime aukštesniu atžvilgiu, lengvai galėsime suprasti, kad ji degraduoja žmogų į gyvulio eiles. Seksualinis aktas žmogaus vertas yra tik tada, kai jis yra gilios meilės išraiška ir trokštamo dvasinio susivienijimo simbolis. Bet kai žmogus šį esmingai simbolinį aktą naudoja savo aistrai patenkinti, kada aistros patenkinimas yra ne seksualinio akto pasėka, bet motyvas ir net tikslas, kaip sakoma buržuazinėje moterystės tiks-

lų gradacijoje, tuomet žmogus nusileidžia į gyvuliškumo sritis, tuomet savo kūną, kuris visados turi būti dvasios išraiška ir gyvojo Dievo šventykla, jis padaro kekšės nariu, nors šitoji kekšė būtų ir jo žmona. Iš kitos pusės, naudodamasis visokiomis tabelėmis, buržujus apskaičiavimą ir racionalizmą įveda į tokias sritis, kurios turi būti pridengtos nuo proto šviesos, nuo jo profaninės analizės ir į kurias gali įeiti tik sveikas, skaistus, neiškreiptas jausmas. Seksualinis aktas esmingai yra meilės aktas. Tuo tarpu meilė yra dvasia, kuri padvelkia tada, kai nori. Joks apskaičiavimas, jokios tabelės meilės apraiškų nenormuoja ir negali normuoti. Buržujus, kuris paskaito tabelėse, kada jis turi simbolizuoti savo kūnu aukščiausią meilės pathos, pasidaro ne tik juokingas, bet ir šlykštus. Savo apskaičiuojančiu protu jis išniekina sakralinės prigimties gelmes, ir savo sąmone jis suardo gaivalingą jausmo vieningumą. „Mūsų laikais,— sako Fr. W. Foersteris,— reiktų vėl atgaivinti tą jausmą, kad esama tokios rūšies gėdos ir skaistybės, kurios kyla iš nepagedusios žmogaus prigimties ir tame klausime veda mus teisingiau už abstraktų protą ir skaičiuojantį naudingumą. Ir ta giliausioji skaistybė protestuoja prieš to slapčiausio dviejų žmonių vienas antram atsidavimo traukimą iš elementarinės jausmų tamsumos į apskaičiuojančios technikos ir prisirengimo aiškią šviesą. Gėdos nykimas tuose dalykuose yra ne kylančio gyvenimo ženklas, bet nuopuolio ir išsigimimo ženklas. Tai, ką mes vadiname gėda, kyla kaip tik iš gilaus ir sveiko gyvybės instinkto apsaugoti tam, kas tuose santykiuose yra nesąmoninga ir nenumatoma. Tai ta pati gėda, kuri protestuoja prieš proto moterystę, nes lyties gyvenimo uždanga kaip tik ir yra tas savęs užmiršimo šydas, kuriuo didelis ir aistrus jausmas apgobia žmogų. Jei to nejaučiame, nesusiprasime“ [7].

Sutikime, kad visi šie dalykai — aistros patenkinimas, racionalinis apskaičiavimas — *nėra nuodėmės*. Bet yra blogesnių dalykų negu nuodėmė. Yra žmogiškosios būtybės ir žmogiškosios dvasios pažeminimų, kurie sugriauna žmo-

[7] Seksualė etika ir seksualė pedagogija, 65 p. Vertė *M. Pečkauskaitė*. Kaunas, 1923.

giškąją vertę ir žmogų įjungia į gyvulių eiles. Kaip apskritai, taip ir šioje srityje buržujus nuodėmių nedaug turi. Bet jis neturi nė dorybių. Todėl jį smerkia Apokalipsė savo amžinais buržujiškumą neigiančiais žodžiais: „Aš žinau tavo darbus, kad tu nei šaltas, nei šiltas. O, kad gi tu būtum šaltas ar šiltas! Bet kadangi tu esi drungnas ir nei šaltas, nei šiltas, aš pradėsiu vemti tave iš savo burnos“ *(Apr 3, 15—16)*.

3. Moralizmas asmens gyvenime

Moralizmas stengiasi, kad žmogus būtų doras. Aukšto šventumo laipsnio jis nesiekia. Bet jis nenori, kad žmogus braidžiotų po nuodėmes ir kad gyventų nesantaikoje su įstatymais ir su savo sąžine. Todėl tam tikras didesnis ar mažesnis dorumo laipsnis, tam tikras pastovumas doriniame gyvenime yra moralizmo siekimas, nes tik šitas pastovumas patikrina, kad žmogus nesusigundys padaryti nuodėmę, pasitaikius gerai progai. Todėl moralizmas stengiasi, kad žmogus būtų *doras* ne tik esant reikalui, bet kad jis būtų *pastoviai* doras.

Žmogų pastoviai dorą padaryti galima dvejopu būdu: 1) galima jį apsupti pastoviais gerais įpročiais, pagal kuriuos jis nuolatos veiktų ir kurie jam neleistų iškrypti iš įprasto gero kelio; 2) galima pažadinti žmoguje jo patį žmogiškąjį principą, kad jis dorinius veiksmus pergyventų kaip iš esmės susijusius su jo pačia būtybe, kaip kylančius iš paties jo asmens branduolio. Pirmutinis kelias eina iš žmogaus dvasios paviršiaus ir stengiasi pasiekti dvasios gyvenimo gelmes. Antrasis kelias eina iš dvasios gyvenimo gelmių ir stengiasi apsireikšti vienokiais ar kitokiais regimais būdais. Pirmasis kelias yra nuolatinės ir lėtos evoliucijos kelias, antrasis — staigaus atsivertimo ir dvasinės revoliucijos kelias. Kuris dabar kelias moralizmui yra artimas?

Moralizmas renkasi pirmąjį žmogaus dorinimo būdą. Moralistinio tipo etika stengiasi žmogų apsupti gerais įpročiais, kuriuos ji vadina *dorybėmis,* nes dorybė ir yra ne kas kita kaip „habitus operativus bonus“, vadinasi, geras ir veiklus įprotis. Šitas pasirinkimas nėra atsitiktinis. Jis

yra susijęs su pačia moralizmo ir moralistinio nusiteikimo žmonių prigimtimi. Moralizmo praktikai dorinio gyvenimo heroizmas yra neprieinamas, kaip apskritai buržuazijai yra neprieinamas bet koks kitas heroizmas. Moralizmui rūpi ne tai, kad žmogus savo doriniuose žygiuose būtų didvyris ir tuo pačiu šventas, bet kad jis būtų pastovus, kaip sakoma, logiškas ir nuoseklus. Heroizmui žadinti tinka antrasis kelias. Asmens branduolio sukrėtimas kaip tik ir pastūmi žmones į visišką, staigų ir kitokį pasisukimą savo vidaus gyvenime. Heroizmas visados kyla tik iš dvasinės revoliucijos. Niekados nėra pastebėta, kad nuodėmingas žmogus paprastos nuoseklios evoliucijos keliu būtų priėjęs herojiško laipsnio doros srityje. Už herojiškų žygių visados slypi aiškus ar tik nujaučiamas išvidinis atsivertimas ir išvidinė dvasinė revoliucija. Nenorėdamas staigių permainų ir didelių šuolių, moralizmas kaip tik ir vengia antrojo kelio. Moralistinė etika niekados neina dvasinės revoliucijos keliu. Atsivertimą šitoji etika laiko ypatingu malonės padaru, apie kurį nesą reikalo kalbėti, nes spiritus ubi vult spirat. Šitoji etika pamiršta, kad malonė visados suponuoja prigimtį, kad ir atsivertimas turi būti paruoštas prigimtosios tikrovės priemonėmis. Tai kaip tik ir yra asketinės etikos uždavinys. Moralizmo jis nėra vykdomas.

Moralistinė etika renkasi dorybių kelią: ji eina iš žmogaus dvasios paviršiaus. Bet kadangi šventumas josios aiškiai nevilioja, ji todėl dvasios gelmių nepasiekia. Ji sustoja pusiaukelyje. Ji sudaro žmogui nemaža gerų įpročių, bet jų nepripildo dieviškuoju turiniu ir todėl žmogaus nepašvenčia. Tai taip pat nėra atsitiktinis reiškinys. Moralizmo nepasisekimas dorinio gyvenimo atbaigime glūdi jame pačiame. Dorybių kelias visados yra paviršiaus kelias. Juk kas gi yra pati dorybė? Kaip jau buvo sakyta, dorybė yra geras veiklus įprotis. Tai yra savotiška forma, kuria yra apgaubiamas vienos ar kitos žmogaus galios veikimas. Dorybė yra žmogaus veikimo forma. Jeigu šitoji forma yra geros idėjos objektyvacija, ji kreipia žmogaus veikimą gėrio linkme ir tuo pačiu pati darosi gera. Bet tai dar nereiškia, kad šitos formos pakeistų patį žmogaus asmens centrą. Šitas centras gali likti visiškai laukinis, nors ir gali būti apsuptas daugybės gerų įpročių. Paviršium žiūrint, toks

žmogus atrodo labai doras. Bet tikrumoje jis tik yra įpratęs doras būti. Jo dorumas nėra jo išvidinio perkeitimo padaras. Kasdieniniame gyvenime tokio dorumo pakanka, ir moralizmas yra juo patenkintas. Bet reikia tik pakeisti gyvenimo sąlygas, reikia tik pastatyti tokį žmogų į tokias aplinkybes, kur gerų įpročių nebepakanka, ir tuomet pasirodo tikrasis tokio žmogaus veidas. Įvairūs religijos išsižadėjimai, neatsparumai nuodėmingiems pasiūlymams, savoms aistroms kaip tik yra padaromi tokių žmonių, kurie buvo labai dorybingi, bet kurių asmens branduolys pasiliko neperkeistas. Dorybės yra tikros doros išraiška tik tada, kai jos plaukia iš perkeisto asmens centro. Kol šitas centras lieka tik gamtinis, tol jis gali būti apsuptas ir daugybės gerų įpročių, bet jis nebus doras giliausia prasme. Dorybės yra periferinis dalykas. Moralizmui jos todėl kaip tik dėl to ir patinka. Moralistinė etika jomis žavisi ir apie jas nuolatos kalba. Tuo tarpu ji užmiršta, kad *dorinis gyvenimas ne dorybėmis prasideda, bet jomis apsireiškia.* Charakteris yra vienybė, yra pasakęs Fr. W. Foersteris. Bet šitoji vienybė iš dorybių nesusideda. Charakteris nėra suma, bet organiška visuma, kuri dorybėmis tik apsireiškia. Kas *mano*, kad žmogui galima sudaryti charakterį įdiegiant ištisą eilę dorybių, tas labai klysta. Tokie dorinio gyvenimo žygiai, kaip pasiaukojimas ligi mirties ligonių ar našlaičių slaugymui, žuvimas už religiją ar tėvynę, anaiptol nėra pažadinami dorybių. Jie ateina staiga kaip dvasinė revoliucija, kaip perkeisto asmens branduolio išsiveržimas. Reikalingos šitiems žygiams dorybės, kaip kantrumas, patvarumas, artimo meilė ir t. t., yra šitos revoliucijos sukuriamos. Pažadintas asmens branduolys susikuria sau gerų įpročių staiga. Tuo tarpu niekados geras įprotis kaip toks nepažadina asmens centro. Šitam pažadinimui reikia ko kito.

Gerą išraišką moralistinis žmogaus dorinimo būdas randa vad. *gerų darbelių skaičiavime.* Daugelis moralistų stengiasi, kad žmogus pasidarytų doras mechaniniu būdu per gerų darbų didesnio skaičiaus vykdymą ir šito vykdymo racionalizuotą kontroliavimą. Šiam reikalui yra sugalvota įvairių būdų patikrinti savo pažangai doroje: užrašinėjimas to, kas dienos bėgyje buvo padaryta, gerų darbe-

lių žymėjimas mazgeliais, kryžiukais ir t. t. Šitoks metodas yra geras dorybėms įdiegti, bet jis yra periferinis ir žmogaus centro nepasiekia, kas ir yra doriniame gyvenime svarbiausia. Čia kaip niekur kitur pasirodo moralizmo pažiūra į dorinio gyvenimo prigimtį: *moralizmas šitą gyvenimą laiko gerų darbų suma.* Tuo tarpu dorinis gyvenimas yra visos žmogaus būtybės visuma, iš kurios geri darbai tiktai kyla. Periferija moralizme vyrauja kaip ir visoje buržuazijoje.

III. REALIZMAS MENE

1. Realizmas kaip buržuazinė apraiška

Estetinė gyvenimo sritis yra toliausia nuo šios tikrovės neperkeistų pavidalų ir tuo pačiu toliausia nuo buržuazijos. Menas yra giliausios žmogiškosios kūrybos rezultatas, didžiausias originalus žmogaus dvasios laimėjimas. Jis todėl buržuaziniam nusiteikimui nelengvai pasiduoda. Buržuazinė dvasia į meno sritis įeina sunkiausiai. Vis dėlto nebūtų galima įrodyti, kad ji visiškai nuo šitos dvasios yra laisva. Suburžuazintas gyvenimas savaime apsupa ir meno sritį ir ją palenkia bendram nusiteikimui. Kai Europos gyvenime devynioliktajame šimtmetyje įsigalėjo buržuazija, ji savaime ir meną pasuko šios tikrovės kryptimi. Realistinė meno linkmė tapo geriausia buržuazinės dvasios reiškėja.

N. Berdiajevas yra pasakęs, kad „menas yra kūrybinė šio pasaulio sunkumos pergalė, bet niekados ne prisitaikymas prie šio pasaulio“ [1]. Tai reiškia, kad menas galbūt labiau negu kuri kita kultūros sritis yra pašauktas pergalėti šio pasaulio, šios tikrovės netobulumą, perkeisti josios pavidalus ir sutapdyti ją su josios pirmavaizdžiu. Tasai pasaulio perkeitimas, kurio siekia visas gyvenimas ir kurį stengiasi vykdyti visa kultūra, meno srityje apsireiškia geriausiai. „Kiekvienas kūrybiškai meninis aktas,— sako Berdiajevas,— yra dalinė gyvenimo transfigūracija“ [2]. Galutinis meno paskyrimas padaryti pasaulį gražų reiškia ne

[1] Der Sinn des Schaffens, 239 p.
[2] Op. cit., ibid.

ką kita kaip palenkti pasaulį visiškai idėjos galybei, nes grožis kaip tik ir yra idėjos regimas prasiveržimas pro išviršinius daikto pavidalus. Štai kodėl Dostojevskis yra pasakęs, kad grožis išganys pasaulį. Tai nereiškia esteticiškai nusiteikusio žmogaus posakio. Tai reiškia, kad Dostojevskis suprato giliausią grožio, kaip idėjos spindėjimo, esmę ir žinojo, kad jei šitoji esmė bus išplėsta visame pasaulyje, pasaulis bus išganytas. Štai kodėl ir religija pasaulio perkeitimą ir jojo perkeistąs formas vaizduoja grožiniais pavidalais. Štai kodėl galop menas stovi arčiausiai religijos, kurioje pasaulio transfigūracija jau realiai prasideda. Todėl tas menas ir toks estetinis žmogaus nusiteikimas, kuris neina pasaulio perkeitimo linkme, kaip tik ir prasilenkia su pagrindiniu meno paskyrimu ir su estetinės kūrybos prigimtimi. Menas nėra tik tam, kad iš viršaus pagražintų pasaulį ir pamalonintų gyvenimą. Meno paskyrimas yra daug gilesnis. „Meniškoji kūryba yra ontologinės, ne psichologinės prigimties“ [3]. Todėl kiekvienas meno palenkimas tik pasaulio paviršiui arba tik psichologiniam žmogaus pergyvenimui yra estetinės kūrybos pažeminimas ir meno tikslo nesupratimas. Ieškojimas meno tikslo šalia būties tobulinimo yra buržuazinis nusiteikimas. Buržuazinė dvasia, nesugebėdama įsibrauti į būties gelmes, ir į meną žiūri paviršutiniškai. Ji verčia meną tarnauti žmogui arba jojo gyvenimui; ji pasuka meniškąją kūrybą taip, kad ši pradeda likti šiame neperkeistame pasaulyje ir vaizduoti šiuos neperkeistus pavidalus. Bendras buržuazijos įsigyvenimas šioje tikrovėje pradeda apsireikšti ir mene.

Estetinės srities pasilikimas šioje tikrovėje apsireiškia realistinio meno srovėje. *Realizmas mene yra buržuazinio nusiteikimo apraiška estetinėje gyvenimo srityje.* „Realizmas mene,— sako Berdiajevas,— yra kraštutinis prisitaikymas prie šio pasaulio. Realizmas, kaip ir klasicizmas, stengiasi grožio vertybę pasiekti imanentiškai šioje žemėje. Jis yra paklusnus ne kanoniškai taisyklei kaip klasicizmas, bet tikrovei, tam, kas pasaulyje yra duota. Realizmas labiausiai atsitolina nuo kiekvieno kūrybinio akto

[3] *N. Berdiajev.* Op. cit., 240 p.

esmės; jis yra menkiausia kūrybinė meno forma. Realizmas, kaip kryptis, užspaudžia ir užgniaužia kūrybinius menininko impulsus“ [4]. Berdiajevas pastebi, kad XIX šimtmečio realistai kaip tik ir buvo toks prisitaikymas prie šios tikrovės. Jeigu ano meto menas vis dėlto buvo didelis, tai tik dėl to, kad realizmo atstovai buvo genialūs menininkai, kurių kūriniuose buvo išreikšta ne tik tikrovė, prie kurios jie sąmoningai šliejosi, bet ir kito, aukštesnio pasaulio simboliai, kurie buvo jų kūriniuose realizuoti nesąmoningai. Joks genijus negali pasitenkinti šia tikrove. Žmogaus genialumas yra per daug susijęs su aukštesniu pasauliu, kad sąmonės apsisprendimas galėtų jį iš aukštesnio pasaulio visiškai ištraukti. Genijų kūriniuose kvėpuoja visados simbolinė tikrovė. Genijų kūriniai, net jeigu jie būtų ir natūralistiniai, visados turi žymų simbolinį charakterį. Todėl ir XIX šimtmečio realistai buvo net savotiški mistikai, po kurių vaizduojama realybe slėpėsi aukštesnio pasaulio simbolinis vaizdas. Štai kodėl to meto menas vis dėlto yra didis, nepaisant kad jo skelbiama programa buvo nuolatinis tolimas nuo meno esmės, nes jis artinosi vis labiau prie realybės. Principialiai realizmas yra buržuaziškumas ir meno nuestetinimas. Bet praktiškai realistinė krytis gali duoti labai vertingų kūrinių. Menininkas sunkiausiai duodasi palenkiamas buržuaziniam nusiteikimui. Kiek jis yra meno teoretikas ir kasdienos žmogus, tiek jis gali būti buržujus. Bet įkvėpimo momentą jis išsivaduoja iš šios realybės, nes jam sušvinta aukštesnės tikrovės paveikslas, kurį jis realizuoja savo kūriniuose. Todėl realizmas, kaip estetinė kryptis, yra buržuazinio nusiteikimo padaras. Bet dėl to dar nebūtų galima tvirtinti, kad kiekvienas iš šios krypties kilęs kūrinys jau būtų be estetinės vertės. Genijaus institucija šituos kūrinius labai dažnai išgelbsti.

Realizmas susiriša su buržuaziniu nusiteikimu pačiais savo pagrindais. Kaip tam tikra meno kryptis ir net meno filosofija, realizmas kaip tik stengiasi kuo labiausiai prisiartinti prie šios tikrovės, ją vaizduoti estetinėje kūryboje, josios dėsniais apspręsti kūrybinį vyksmą ir josios rei-

[4] Op. cit., 252 p.

kalavimus taikinti menininko įkvėpimui. Vad. gyvenimiškumas mene yra kaip tik realizmo ir sykiu, kaip matėme, buržuaziškumo reikalavimas. Gyvenimiškumo vardan realizmo teoretikai neigė buvusių amžių meną, kuris šio gyvenimo nepaisė ir šio gyvenimo dėsniais nesirūpino. „Menininkas,— sako Berdiajevas,— tiki, kad grožis yra realesnis už nevykusius šio pasaulio pavidalus. Realistinė kryptis tiki, kad šie nevykę pavidalai yra realesni negu grožis, ir šaukia paklusti šiems nevykusiems pavidalams“ [5]. Realizmo išsigimimas natūralizme yra tik tiesioginė išvada iš realizmo prigimties.

2. Simbolizmas kaip realizmo priešginybė

Tiesioginė realizmo priešginybė yra simbolizmas. Europos gyvenime šios dvi kryptys yra gana smarkiai tarp savęs kovojusios, kaip apskritai kovojo buržuaziškumas su aukštesniu pasaulio ir gyvenimo supratimu. Simbolizmas šliejasi prie aukštesnės tikrovės. Ši meno kryptis geriausiai supranta estetinės kūrybos prasmę ir apskritai visos kultūros prasmę. Žmogiškoji kūryba visados siekia aukštesnės realybės negu ta, kurią ji vartoja kaip medžiagą. Bet faktiškai šitas siekimas įvyksta tik simboliškai. *Žmogus sava kūryba ne tiek realizuoja aukštesnę tikrovę, kiek ją simbolizuoja.* Žmogaus kūriniai daugiau ar mažiau visados yra simbolinio charakterio. Šitas simboliškumas yra žymus visoje kultūroje. Bet jis ypač ryškiai išeina aikštėn estetinėje kūryboje, nes estetinė kūryba yra aukščiausias kūrybos laipsnis, koks tik yra galimas pasiekti žmogiškomis jėgomis. Štai kodėl kiekvienas tikras menas yra ir turi būti giliausia savo esme simbolinis, vadinasi, jis turi turėti savyje aukštesnio pasaulio vaizdą ir nurodymą, jis turi būti tiltas tarp šios ir aukštesnės tikrovės. Simbolizmo buvimas yra pagrindinis estetinės kūrybos reikalavimas. Kūrinys, kuris neturėtų savyje simbolinio charakterio, nebūtų meniškas.

Simbolizmas, kaip ir realizmas, pergyvena savotišką dramą. Skirtumas čia yra tik tas, kad simbolizmo drama

[5] Op. cit., 253 p.

yra jo jaučiama, ir tai yra visos mūsų būties, viso mūsų gyvenimo drama. Tuo tarpu realizmo drama, kaip ir visos buržuazijos, yra nejaučiama ir kyla iš susirišimo su šia tikrove. Simbolizmas aiškiai teigia aukštesnę tikrovę ir josios siekia. Bet realiai jis pasiekia tiktai simbolių, kurie žmogaus dvasios nepatenkina. Estetiniame simbolizme žmogiškosios kūrybos tragika apsireiškia aukščiausiame laipsnyje. Europos meno gyvenime simbolistai yra dėję nepaprastų pastangų pereiti nuo simbolio prie aukštesnės tikrovės. Šitos pastangos yra nepavykusios, ir jų istorija mums atskleidžia didžių išvidinių prometėjiškų kovų tarpsnį. Meno krizė prasidėjo su simbolizmo įsigalėjimu. Didelis simbolinis nusiteikimas parodė, kad menas turi būti aukštesnės tikrovės reiškėjas. Bet kadangi jis šitą tikrovę gali išreikšti tik simboliškai, todėl čia ir norėta pereiti nuo simbolio prie tikros aukštesnės realybės. Visuotinis pasaulio perkeitimas čia buvo norima ne tik simbolizuoti, bet ir realizuoti. Simbolistai paneigė visokius šio pasaulio reikalavimus, visokias taisykles, visokį kanoną, kuris tiek daug reikšmės turi klasikiniame mene. Simbolizmas norėjo išsiveržti anapus šio pasaulio. Iš imanentinio simbolizmas norėjo pereiti prie transcendentinio pasaulio grožio kūrybos. Simbolizmas stengėsi, kad grožis apvaldytų ne tik tai, kas jų yra sukuriama, bet kad jis apsireikštų ir toje medžiagoje, kurią jie vartojo savo kūriniams. Dostojevskio posakis, kad grožis išganys pasaulį, niekur nebuvo taip gyvas, kaip simbolizme. Dante taip pat buvo simbolistas. Bet jo simbolizmas buvo dar ankštai susijęs su vidurinių amžių gyvenimu ir pasaulėvaizdžiu. Goethe's simbolizmas yra suaugęs su klasikinio pasaulio, su graikiškojo kosmos dėsniais. Tuo tarpu modernusis simbolizmas paneigė bet kokį šį pasaulį, bet kokį šį pasaulėvaizdį. Jis norėjo peržengti nuo būties apraiškų prie pačios būties. „Naujajame simbolizme,— kaip pastebi Berdiajevas,— kūrybiškumas perauga pats save; kūrybiškumas čia veržiasi ne prie kultūros vertybių, bet prie pačios būties“ [6]. Ir kaip tik šitoje vietoje įvyksta simbolizmo drama. Prometėjiškai nusiteikęs vieno tik žmogaus kūrybinėmis jėgomis pasiek-

[6] Op. cit., 256 p.

ti aukštesnio buvimo, simbolizmas paregi, kad vis dėlto jis šito buvimo nepasiekia. Visos jo pastangos kaip buvo, taip ir lieka tik simbolių srityje. Simbolizmas sunkiai susiderina su mintimi, kad vis dėlto menas yra tik materialinė sąlyga ir materialinė atrama tikrajai pasaulio transfigūracijai, kuri realiai vyksta religinėje srityje. Menas yra tiesioginis laiptas į kultą, kuriame realiu būdu įvyksta tai, ko menas siekia. Kulte nauja būtis jau yra realizuojama, o mene tik simbolizuojama. Reikia pasakyti, kad simbolizmo drama yra visos žmogiškosios, ypač prometėjiškosios, dvasios drama.

Realizmo drama yra visai kitokios rūšies. Tai yra buržuazijos drama, kurios ji nejaučia, bet kuri iš tikro yra kur kas žmogaus dvasiai skaudesnė negu simbolizmo drama, nes ji yra surišta su žmogaus dvasios pažeminimu. Realizmas pasitenkina šia tikrove ir estetinę kūrybą šia tikrove apsprendžia. Realistinio meno naudotojas gali šita estetika ir meno filosofija pasitenkinti ir realistiniais kūriniais žavėtis. Realistinio meno mėgėjas gali už Mackevičiaus „Galvutę" atiduoti visus Čiurlionies kūrinius. Bet šitoks problemos išsprendimas nepatenkina meno kūrėjo. Meno kūrėjas, jeigu jis yra genialus, visados jaučia, kad meno kūrinių apsprendimas tikrovės dėsniais yra susikirtimas su meno prigimtimi. Realistas kūrėjas yra draskomas dviejų pradų: *sąmoningo,* kuris eina šio pasaulio linkme, ir *nesąmoningo,* kuris siekia aukštesnės tikrovės. Ir šita dviejų pradų kova yra žymi visuose geresniuose realizmo kūriniuose. Jie yra tarsi dvilypiai, jie atstovauja ir nori būti tik šios tikrovės reiškėjai. Bet sykiu, giliau pažiūrėjus, juose blyksi savotiški simboliai, kurie apreiškia aukštesnį pradą. Šitoks dvilypumas niekados nėra geras, nes jis yra suskilusios menininko sielos išraiška. Jis yra sykiu išraiška savaimingo estetinės kūrybos noro išsivaduoti iš racionalistinių estetinių pažiūrų, kurios meną uždaro šios tikrovės ribose. Realizmas plėšosi pats savyje, nes čia susikerta ne tik aukštesnė tikrovė su žemesniąja, bet ir estetinės kūrybos prigimties tendencijos su šitų tendencijų iškrypimu. Štai kodėl daugelis realistų, pradėję savo kūrybą realizmu, paskui pereina į simbolizmą. Štai kodėl galop realistinio meno laimėjimai neturi meno istorijoje

tokios didelės reikšmės ir nesudaro savotiškos gyvenime epochos, kaip simbolistinis arba klasikinis menas.

Realizmas pasilieka šios tikrovės sferose ir todėl patenkina tik tuos, kurie taip pat šioje tikrovėje yra įsigyvenę. Realizmas pasilieka buržuazijos sferose, ir tik šitoms sferoms jis yra priimtinas. Štai kodėl toji didelė reakcija, kurios susilaukė realistinė meno kryptis, buvo daugiau negu tik estetinė reakcija. Čia buvo ženklas, kad buržuazinis principas pralaimi visame gyvenimo plote, taigi ir estetinėje srityje. Šiandien Europos mene realizmo yra kuo mažiausiai, nes ir buržuazijos gyvenimas jau eina vakarop.

IV. POZITYVIZMAS ŽINIJOJE

1. Pozityvizmas kaip teorinis buržuaziškumas

Žmogus gali būti buržujumi ne tik religijoje ir dorovėje, ne tik mene, bet ir savo mąstyme, ir šio mąstymo objektyvacijoje, arba moksle. Mąstymas taip pat gali įsigyventi šios tikrovės lygumose. Jis taip pat gali nekilti į aukštumas, neieškoti amžinųjų idėjų, bet prisirišti prie to, kas yra apčiuopiama ir regima, kas yra paliečiama ir užuodžiama. Bendras buržuazinis nusiteikimas gali apvaldyti žmogaus protą, gali jo mintį paversti buržuazine mintimi. Buržuazinės minties apraiška gyvenime kaip tik ir yra *pozityvizmas*.

Pozityvizmo pagrindas ir atrama yra *faktas*, išviršinis, regimas ir apčiuopiamas faktas. Kas yra už šito fakto, pozityvizmui yra nepažįstama ir netikra. Faktas yra tikroji pozityvistinio mąstymo tėvynė, kurioje jis sustoja ir kurioje jis įsigyvena. Peržengti faktą jis nedrįsta. Pakilti aukščiau fakto jis nepajėgia. Todėl pozityvizmas neigia bet kokį aukštesnį pažinimą. Jis nepripažįsta nei institucijos, kuri paregi idėją tiesioginiu būdu, nei metafizikos, kuri pro faktą įžiūri bendrą dalykų esmę ir bendrus ryšius. Pozityvizmui charakteringa yra tai, kad jis atsiremia ne į faktą kaip tokį, bet į *apčiuopiamą* faktą. Fakto apčiuopiamumas yra pozityvizmo tikrasis pagrindas. Todėl pozityvizmas nelaiko faktais viso to, kas nėra apčiuo-

piama, kas yra neprieinama pojūčiams. Kiekviena pasaulėžiūra savo principus atremia į faktus. Bet šitie faktai gali būti labai įvairūs. Jie gali būti ir išvidinės patirties, ir mistinio pergyvenimo, ir intuityvinio regėjimo, ir apreiškimo faktai. Pats faktas kaip toks dar nereiškia buržuazinio nusiteikimo. Buržuaziškumą išduoda šito fakto aiškinimas ir jo vertinimas. K. Joëlis teisingai pastebi, kad „faktai didele dalimi visais laikais pasilieka tie patys, tik jų aiškinimas kinta"[1]. Kad mūsų pojūčiai pažįsta pasaulį, kad mes galime naudoti jėgą ir medžiagą, vadinasi, kad medžiaga ir jėga yra tam tikros realybės — visa tai žmonija žinojo nuo pat žilos senovės. Bet reikėjo ateiti devynioliktajam šimtmečiui, kad gimtų pozityvistinis šitų amžiais žinotų faktų aiškinimas, kad būtų paskelbta, jog tik šitie faktai yra tikri, jog tik apčiuopiami dalykai yra realūs, jog tik medžiaga ir jėga yra tikrosios realybės. Pozityvizmas į faktą žiūri pro pojūčių prizmę. Ir ko pojūčiai jam neparodo, tą jis neigia. Vadinasi, faktų aiškinimui pagrindo pozityvizmas ieško pojūčių liudijime.

Šioje vietoje kaip tik ir pasirodo pozityvistinės minties buržuaziškumas. Pozityvistinė mintis ne tik kad nepakyla aukščiau fakto, bet ji nepakyla nė aukščiau fakto apčiuopiamumo. Pozityvistinė mintis yra uždaryta pojūčių sferoje. Ji nepralaužia šios sferos ankštų ribų ir neišeina į protavimo sritį. Pozityvistinė mintis žmogaus dvasią uždaro tiktai patirtyje. Bet tai yra dvasios susiaurinimas ir nuskurdimas. Patirtis visados suponuoja kažką, kas yra šalia dvasios, kas yra ne dvasia. Tuo būdu pozityvistas yra priverstas savo dvasią susieti su tuo kažkuo kitu, su tuo, kas yra šalia dvasios ir kas yra ne josios. Atsirėmimas į save, į savo išvidinę galią pozityvizme yra sunaikinamas. „Pozityvistas,— sako K. Joëlis,— savo nedvasingume remiasi ne savimi, ne savo protu, ne savo valia, bet jis yra susijęs su kitu, su duotu, su priimtu, kaip moteriška dvasia..."[2]. Šitie duoti ir priimti dalykai ateina iš išviršinio pasaulio per pojūčius. Todėl išvidinis pasaulis yra užverčiamas šiais išviršiniais pasaulio duomenimis. Pozityvistas didžiuojasi šitais išviršiniais faktais.

[1] Wandlungen der Weltanschauung, II, 732 p. Tübingen, 1934.
[2] Op. cit., 692 p.

Bet jis nepastebi, kad jo dvasia skursta jų prislėgta. Ji negali atsitiesti, nes ją slegia toji sunki išviršinio pasaulio medžiaga. Pozityvistas susigyvena su šiuo spaudimu, darosi juo patenkintas ir tuo būdu, kaip ir kiekvienas buržujus, įsijungia į šią tikrovę, ją paversdamas pastovia savo minties gyvenimo vieta.

Minties buržuaziškumas, kaip ir kiekvienas buržuazinis nusiteikimas, pirmoje eilėje sunaikina žmogaus kūrybiškumą. Patyrimo duomenys yra tiktai duomenys, tiktai pasyvūs dalykai, tik medžiaga, kurią žmogaus dvasia norėtų panaudoti savai kūrybai. Bet pozityvistinis nusiteikimas neleidžia dvasiai šituos duomenis pertvarkyti ir perkurti pagal savo išvidinę struktūrą. Pozityvizmas reikalauja, kad dvasia šiuos faktus imtų tokius, kokie jie yra išviršinio pasaulio duoti. Kiekvienas kūrybinės dvasios žygis, kiekvienas šios išviršinės medžiagos pertvarkymas pozityvizmo yra laikomas savavališku, subjektyviu, vadinasi, nusižengimu objektyvumui. Pozityvizmui objektyvu yra tik tai, kas yra apčiuopiama ir patiriama pojūčiais. Bet ką dvasia padaro savo viduje, tai jau nebepriklauso objektyvumo sričiai. Todėl suprantama, kad toks nusiteikimas žmogaus kūrybos nežadina. „Grynuose duomenyse,— sako Joëlis,— dvasia pasidaro nekūrybinė, ištuštėja, ir išvidinės žmogaus jėgos sunyksta“ [3]. Toliau Joëlis teisingai pastebi, kad „kiekviename patyrime dvasia pasilieka priimanti, pasyvi, pasisavinanti, besimokanti“ (ibid.). Kitaip sakant, santykiuose su pojūčių pristatyta medžiaga dvasia pasirodo kaip receptyvi priėmėja. Šiuo metu jos kūrybinės jėgos neveikia. Ji pasyviai priima patirties duomenis. Tai nėra blogas dalykas pats savyje, nes dvasios kūrybai medžiaga yra reikalinga. Bet kai pozityvizmas dvasios veikimą aprėžia tik šiuo išviršinės medžiagos priėmimu, kai jis jai neleidžia pereiti į tikros kūrybos tarpsnį, jis priverčia dvasią likti nuolatos pasyvia, nuolatos receptyvia ir tuo būdu nuskurdinti savo galias. Tuo tarpu jau Schellingas prasmingai yra pasakęs, kad „be kūrybinės jėgos dvasia ir žmogus pasilieka gudriai sustatyta mašina“. Todėl kiekvienai kūrybinei dvasiai pozityvizmas yra tikras karstas. Pozityvizmas gali klestėti tik nekūry-

[3] Op. cit., 691 p.

binėse, neveikliose, buržuaziškai nusiteikusiose dvasiose. Nenuostabu todėl, kad pozityvizmas susikūrė tuo metu, kada klestėjo utilitarizmas ir kada ekonominės srities primatas vis labiau apvaldė žmogaus mintį. Pozityvizmas yra išaugęs iš buržuazinės dvasios ir yra viena iš šios dvasios apraiškų žmogaus minties gyvenime.

2. Pozityvizmas atskirose žinijos srityse

Pozityvizmas, kaip buržuazinis žmogaus minties nusiteikimas, nėra specialiai tos ar kitos srities dalykas. Jis gali persunkti visą žinią ir visose srityse aiškiai pasirodyti. Be abejo, kiekvienoje srityje jo apraiškos bus kitokios. Bet savo esme jis visur bus tas pat, būtent: suaugimas su šia tikrove, su tuo, kas yra, nenoras išvystyti kūrybinių savo jėgų ir originalumo baimė.

Teologijoje pozityvizmas, kaip buržuazinis nusiteikimas, apsireiškia *tradicionalizmu.* Teologija negali būti apčiuopiamų faktų mokslas. Ji nagrinėja dieviškojo apreiškimo dalykus, kurie pojūčiams nėra prieinami. Juos suvokia tiktai religiškai nusiteikusi žmogaus siela. Todėl buržuazinė dvasia teologijoje negali prikibti prie patirties ir ja tesiremti. Tokiu atveju ji pražudytų ir apreiškimą, ir teologiją. Tačiau šita dvasia ir čia randa išeitį. Nenorėdama ir negalėdama peržengti patirties ribų, ji prikimba prie teologinės tradicijos ir šitą tradiciją padaro savo tėvyne. *Pozityvizmas teologijoje yra įsigyvenimas teologinėje tradicijoje ir jos pavertimas teologijos mokslo norma.*

Šv. Paulius, rašydamas laišką Timotiejui, yra pasakęs jam: „O Timotiejau, saugok, kas tau pavesta, vengdamas atmestinų naujumų žodžiuose" *(1 Tim 6, 20).* Šitas „custodi depositum" yra virtęs pozityvumo ir buržuazinės dvasios pateisinimu teologijoje. Buržuaziškai nusiteikę teologai atsiremia į tai, kas kitų amžių ir kitų kūrybinių dvasių buvo sukurta. Jie nedrįsta originaliai galvoti, nedrįsta daryti nuolatinės pažangos teologijos moksle, manydami tuo būdu saugą tai, kas yra pavesta. Tuo tarpu tai yra prasilenkimas su teologijos, kaip mokslo, uždaviniu ir paskirtimi. Teologija ir apreiškimas yra du skir-

tingi dalykai. Apreiškimas yra dieviškųjų faktų atskleidimas žmogaus dvasiai. Tuo tarpu teologija yra apreiškimo mokslas. Teologija nėra joks dieviškasis dalykas. Teologija, kaip mokslas, yra žmogaus sukurtas, todėl dalinąsis žmogaus likimu. N. Berdiajevas sako, kad „ne tik filosofija, bet ir teologija yra grynai žmogiškas pažinimo aktas. Ji nesusilieja su apreiškimu, ji yra grynai žmogaus padaras, ne Dievo“ [4]. Todėl kiek reikalinga saugoti grynus ir neiškreiptus dieviškuosius faktus, kurie mums yra atskleisti apreiškime, tiek reikia stengtis, kad šių faktų mokslinis aiškinimas būtų nuolatos gyvas, nesustingęs, pažangus ir aktualus. Tradicionalizmas apreiškime reiškia pirmykštį apreiškimo gyvumą. Tradicionalizmas teologijoje reiškia teologijos sustingimą. Kas mano, kad išsivysto apreiškimas, tas nesupranta apreiškimo esmės: faktai neišsivysto. Kas mano, kad neišsivysto teologija, tas nesupranta teologijos esmės: faktų aiškinimas būtinai išsivysto. Todėl šaukimasis tradicijos teologijos moksle yra tokios pat reikšmės, kaip šaukimasis tradicijos medicinos moksle. Hipokratas, Galenas buvo garsūs savo laiku medikai. Jie turi reikšmės medicinos mokslo istorijoje. Bet kas šiandien norėtų tiktai kartoti ir interpretuoti Hipokrato ir Galeno medicininės pažiūras, tas būtų ne tik juokingas: tas būtų truputį nenormalus. Tuo tarpu tokio aiškaus dalyko buržuaziškai nusiteikę teologai niekaip negali suprasti. Šv. Tomas Akvinietis, šv. Albertas, Molina, Suarezas buvo dideli teologai. Jie turi didelės reikšmės teologijos mokslo istorijoje. Bet kas teigtų, kad jie teologijos mokslą yra privedę prie neperžengiamų viršūnių, kad jie jau yra viską išaiškinę, kas glūdi dieviškajame apreiškime, tas taip pat būtų daugiau negu juokingas. Kiekvienas amžius į dieviškąjį apreiškimą žiūri kitomis akimis ir kitu atžvilgiu. Kiekvienam amžiui dieviškasis apreiškimas atsiskleidžia vis naujomis spalvomis, nes šito apreiškimo turinys yra begalinis, kaip ir pats Dievas yra neišsemiamas. Todėl manyti, kad vieno amžiaus mąstytojai jau viską yra išsėmę, kad kiti amžiai turi tik perdėlioti tai, ką ankstyvesnieji yra pasakę, reiškia nepateisi-

[4] Cinq méditations sur l'existence, 11 p. Paris, 1936.

namai susiaurinti apreiškimo turinį. Tuo tarpu teologijoje tokių pažiūrų esama nemaža. Esama ištisos plejados teologų, kurie saugoja tradicines teologų nuomones su tokiu pat stropumu, kaip ir patį dieviškąjį apreiškimą. Tai nėra religinio entuziazmo dalykas. Tai yra buržuazinės dvasios apraiška. Religinis entuziazmas žiūri į kiekvieną dalyką, taigi ir į teologijos mokslą, gyvomis akimis. Visa čia jam yra gyva. Visa yra nauja ir nesustingę. Religinis entuziazmas teologijos mokslą laiko. šito religinio gyvastingumo ir amžino naujumo išraiška. Tuo tarpu buržuazinė dvasia, labai patenkinta, kad reikia saugoti apreiškimo faktus ir jų nekeisti, šitą natūralią ir būtiną tiesą pritaiko apreiškimo faktų *aiškinimui* ir dar labiau yra patenkinta, kad praėjusiais amžiais atsirado genijų, kurie viską išaiškino ir viską formulavo. Dabar belieka jų formules priimti, gal kiek pakeisti pasenusius žodžius, ir jų teologinis uždavinys laikomas baigtu. Tradicionalizmas yra teologinio buržuaziškumo išraiška, o teologijos autoritetai yra buržuazinės dvasios nekūrybiškumo ir išsekimo priedanga ir pasiteisinimas. Kaip apskritai pozityvizmas prisiriša prie faktų, neįstengdamas jų peržengti, taip teologinis pozityvizmas prisiriša prie teologinės tradicijos faktų ir nenori jų peržengti, vadinasi, nenori kūrybiškai dalyvauti teologijos mokslo išsivystyme ir kūrime. Jau esamų pažiūrų ir teorijų prisiėmimas, pasyvus nusistatymas, nekūrybinis apreiškimo aiškinimas yra teologinio pozityvizmo žymės, kurios jį įjungia į bendrą pozityvizmo ir tuo pačiu į buržuaziškumo srovę. Nereikia nė aiškinti, kad šitas pozityvizmas, šitas buržuazinis nusiteikimas teologijos moksle yra žymiai niekingesnis negu kitose žinijos srityse. Šiaip ar taip, teologijos objektas yra dieviškieji dalykai. Nors juos aiškina žmogus savo prigimto proto pastangomis, tačiau žmogaus nusistatymas ir santykiai su šiais objektais turėtų būti apvalyti nuo visų žemiškų priemaišų. Buržuaziškumas čia kaip tik pastoja kelią. Pririšęs žmogų prie tradicinių faktų, jis tuo pačiu neleidžia suvokti naujų apreiškimo atžvilgių ir to begalinio turinio, kuris slypi po apreiškimo faktais. Tradicionalizmas susina ne tik žmogaus dvasią, ne tik teologiją, bet jis nereiškia tinkamos pagarbos ir dieviškajam apreiškimui, nes jį nagrinėja

be entuziazmo ir be susižavėjimo, išsižadėjęs kilniausios žmogaus žymės, jo kūrybiškumo.

Filosofijoje buržuazinė pozityvistinė dvasia apsireiškia *priskyrimu mokyklai.* Žmogaus minties istorijoje esama ne tik srovių, kurios kyla iš dvasinės struktūros panašumo, bet esama taip pat mokyklų, kurios telkiasi aplinkui genialius savo vadus ir mokytojus. Jau nuo Platono ir Aristotelio akademijos ir licėjaus, nuo Epikūro ir kinikų būrelių per Plotiną, per šv. Augustiną, per šv. Tomą Akvinietį, per Leibnizą, Descartes'ą, Kantą, Hegelį ligi pat mūsų dienų eina ištisa eilė filosofinių mokyklų, kurios stengiasi išlaikyti grynąą savo mokytojų mokslą. Šalia teologinės ortodoksijos, istorija žino ir filosofinę ortodoksiją, kūrią filosofinės mokyklos kaip tik stengiasi ginti.

Šitoji tad filosofinė ortodoksija kaip tik ir yra buržuazinio nusiteikimo ženklas filosofijos srityje. Galima apie ortodoksiją kalbėti religijos srityje. Religija yra ne tik asmeninis pergyvenimas, bet ir objektyviniai santykiai su Dievu. Šitų santykių formos vienodumas kaip tik ir duoda pagrindo religinei ortodoksijai, kuri gali jungti ir labai dideles žmonių mases. Tuo tarpu filosofinė ortodoksija yra nesąmonė. Ji yra sukurta religinės ortodoksijos pavyzdžiu ir reiškia perkėlimą tokio elemento, kuris filosofiniam pažinimui visiškai netinka ir kuris filosofijoje neturi jokios prasmės. *Filosofinio pažinimo aktas yra esmingai asmeninis aktas. Tiesa yra asmeninė.* Tiesa negali būti duota iš viršaus. Ji turi būti pergyventa viduje. Ji turi būti patirta savo asmeniniu vidaus patyrimu. Tik tada ji yra tiesa ne tik objektyviniu atžvilgiu, bet tiesa man, vadinasi, sutapusi su mano asmeniu ir virtusi išvidinio mano gyvenimo dalimi. Todėl filosofinis pažinimas yra galimas tik per žmogų, vadinasi, per savo asmenį. Kur žmogaus asmuo yra išjungtas iš filosofinio darbo, ten nėra tikro filosofinio pažinimo. Ten yra tiktai kartojimas to, kas jau buvo pasakyta.

Priskiriant save kokiai nors filosofinei mokyklai ir padarant save tomistu, kantistu ar hegelistu, tuo pačiu yra išjungiamas savas asmuo iš filosofinio pažinimo akto ir tuo pačiu šitas aktas netenka filosofinio charakterio. *Juo kas yra ištikimesnis garsių mokytojų šalininkas, tuo*

jis yra menkesnis filosofas. Filosofijoje nėra ištikimybės. Filosofija esmingai reikalauja nutolti nuo savo mokytojų, nes ji reikalauja atskleisti nepakartojamą, originalų savo asmens vidų. Dėl to kiekvieno tikro filosofo filosofija yra kitokia. Ji gali būti panaši dėl išvidinės struktūros panašumo. Dvasinės struktūros panašumas yra filosofinių srovių pagrindas. Tačiau šitas panašumas niekados negali virsti tapatybe. Kaip kiekvienas žmogaus asmuo yra kitoks, taip ir jo asmeniniai pažinimo aktai yra kitokie. Todėl tikras filosofavimas niekados negali būti pakartojimas garsių mokytojų minčių. Šitos mintys turi kilti iš kiekvieno asmens gelmių. Tik tada jos bus vertos filosofijos vardo.

Kas tad atsisako savo asmeninių filosofinių pastangų ir visa jėga pasvyra į kurio nors filosofo glėbį, tuo pačiu nustoja būti filosofu ir tampa buržuazinės minties reiškėju filosofijos srityje. Priskirdamas save kuriai nors filosofinei mokyklai, žmogus šitos mokyklos principus padaro savais, vadinasi, pastoviai įsigyvena jau esančioje realybėje. Jis nenori šitų principų išsikovoti asmeniniu savo paties pažinimu, bet prisiima juos ir jais džiaugiasi. Jis įtiki į juos kaip į kokias dieviškojo apreiškimo tiesas. Posakis „aš esu tomistas, kantistas ar hegelistas" reiškia „aš tikiu į šv. Tomo, Kanto, Hegelio skelbtas idėjas". Priskyrimas savęs filosofinei mokyklai yra įtikėjimas į šitų mokyklų vadų mintis. Tai nėra šitų minčių asmeninis *pažinimas* per savo vidų. Bet tai yra *tikėjimas.* Šitas tikėjimas atpalaiduoja žmogų nuo asmeninės tragikos, kuri visados yra susijusi su asmeninės tiesos gimimu. Jis taip pat atpalaiduoja žmogų ir nuo atsakingumo, nes šitą atsakingumą tuomet neša mokyklos vadas. Bet šitas tikėjimas išduoda nekūrybišką, ištižusią, plokščią, buržuazinę tokio žmogaus dvasią. *Filosofinės mokyklos yra buržuazinės dvasios padarai.* Kaip apskritai buržujus yra nekūrybiškas, neturiningas savo vidaus gyvenime, taip jis yra nekūrybiškas bei neturiningas ir filosofijos srityje. Norėdamas paslėpti savo menkystę, jis slepiasi po kuriuo nors filosofiniu vardu. Bet svetimos etiketės užsidėjimas tik dar labiau šitą jo menkystę išreiškia.

Buržuazinė yra kiekviena filosofinė mokykla. Ir juo labiau šita mokykla yra aprėžta, juo labiau josios šalinin-

kai yra prisirišę prie mokyklos vado idėjų, tuo šita mokykla yra buržuaziškesnė. Šiuo atžvilgiu labiausiai aprėžta, labiausiai suformuota, labiausiai vieninga ir tuo pačiu labiausiai buržuazinė yra šiandien *tomistinė* filosofijos mokykla, kurioje telkiasi visas buržuazinis katalikų filosofų svoris. Nuo to laiko, kai pop. Leonas XIII paragino katalikus atsikreipti į šv. Tomą: „Ite ad Thomam", daugelis katalikų filosofų laikė savo pareiga būti kuo ištikimiausiais šv. Tomo idėjoms, nenukrypti nuo jų, jas kartoti ir skelbti visokiomis kalbomis ir visokiomis progomis. Kai kanonų teisės kodeksas įsakė katalikų universitetuose, seminarijose, fakultetuose dėstyti filosofiją „ad mentem S. Thomae Aquinatis", šitas ištikimumas virto beveik religiniu dalyku. Keli Romos profesoriai patiekė studijų kongregacijai 24 tezes, kurias ši kongregacija (tarsi ji būtų įsteigta filosofiniam reikalui) pripažino esančias svarbiausiais šv. Tomo filosofijos principais. Tuo būdu buvo padėtas pagrindas tomistinei filosofijos mokyklai. Šioje mokykloje šiandien ir sukinėjasi visi tie, kurie, neturėdami asmeninio kūrybiškumo minties srityje, atsideda buržuaziniam poilsiui ant šv. Tomo laimėtų laurų. Vis dėlto pastaruoju metu galima pastebėti didelių pasikeitimų ir šioje mokykloje. Asmeninės minties principas ir čion vis labiau ir labiau įsiveržia. Gamtos filosofijos principų nepakankamumas, kai kurių problemų per menkas išvystymas, kai kurių klausimų visiškas nekėlimas šv. Tomo filosofijoje verčia tomistus atsidėti saviems tyrinėjimams ir tuo pačiu nutolti nuo šv. Tomo idėjų. Šiandien tomistinė mokykla vis labiau virsta tiktai formalinio pobūdžio dalyku, keisdama savo turinį pagal žymesniuosius ir originalesnius šios mokyklos atstovus. Buržuazinė dvasia ir čia yra pergalima. Tiesa kaip tradicijos ir autoriteto palaikas pradeda užleisti vietą tiesai kaip asmeninių pastangų vaisiui.

Pabaiga

DE NOVISSIMIS

Buržuazinė dvasia geriausiai atskleidžia savo esmę santykiuose su paskučiausiais daiktais, ypatingai su *mirtimi.* Mirtis, kaip kraštutinė žmogiškosios egzistencijos situacija, išvelka žmogų iš visų šios tikrovės pavidalų ir jį parodo tokį, koks jis yra, parodo nepridengtą, neužtemdintą, neužtušuotą. Todėl ir buržuazinė dvasia, kuri dažnai gyvenimo eigoje slapstosi po įvairiais pavidalais, mirties akivaizdoje pasirodo visame savo nuogume ir visoje savo menkystėje. Buržujus instinktyviai jaučia, kad santykiuose su mirtimi jis turės atskleisti pats save, kad mirties akivaizdoje jis susidurs su aukštesne tikrove, kurią jis ignoruoja ir kurios realumo nepaiso. Todėl buržujus bijo mirties ir nuo josios bėga. Be abejo, nuo mirties *fakto* niekas pabėgti negali. Tai gerai žino ir buržujus. Dėl to jis stengiasi pabėgti nuo mirties *minties.*

Buržuazinį bėgimą nuo mirties gražiai yra charakterizavęs J. Girnius. „Herojistinės ir buržuazinės gyvenimožiūros priešingumų esmė,— sako jis,— ryškiausiai iškyla pagrindiniame mirties, arba gyvenimo visumos, klausime. Natūralistinis gyvenimas stengiasi vis „užsimiršti", užmiršti, kad jo laukia mirtis. Herojinis gyvenimas žiūri mirties galimybei į akis. Natūralistinis gyvenimas gyvena tik nuolat bėgančiu akimirksniu, herojinis — visus akimirksnius sveria amžinybės žvilgsniu. Natūralistinis gyvenimas — kasdieninis nuo mirties slėpimasis. Jame kalba apie mirtį labai nepopuliari. Pats apie mirtį užsiminimas laikomas netaktu. Jo visa pastanga siekia mirtį sudaiktinti, niveliuoti į laipsnį gamtinių įvykių, vykstančių visoje gamtoje visu laiku. Miršta tai vienas, tai antras mano

artimesniųjų ar tolimesniųjų draugų. Nepažįstamieji miršta kasdien ir kas valanda. Todėl ir kalbama paprastai apie mirtį beasmeniniu veiksmažodžiu „miršta". „Miršta" turi užslėpti, jog mirtis yra asmeninis kiekvieno likimas. Kasdieninėj kalboj mirtis ir suprantama kaip kažkas, kas kažkur ir kažkaip turi kažką paliesti, bet kas man pačiam dar negresia. Populiarinama sofizmas, kad mirtis liečia ne mane asmeniškai, bet „visus", beasmeninę bendruomenę. Sakoma „miršta", kad būtų galima save patį įtikinėti, kad tiesiai ne „aš" mirštu. Mirimas subanalinamas įvykiu, kuris, atrodo, liečia visus ir niekam atskirai nepriklauso. Vienu žodžiu, stengiamasi užsislėpti už beasmeninio „miršta", nuasmeninti mirties galimybę" [1].

Pagrindinis šito bėgimo nuo mirties motyvas yra *baimė*. Tiesa, mirtis su baime yra esmingai susijusi. N. Berdiajevas yra pasakęs, kad „tarp gyvenimo laike ir tarp gyvenimo amžinybėje tįso praraja, kurią galima peržengti tik mirtimi, vadinasi, nutrūkimo baime" [2]. Mirties momentą žmogui atsiskleidžia visai kita realybė. Ir šitas susidūrimas su „visai kitu"—„ganz anderes"— kaip tik žadina žmoguje baimės jausmą. Bet buržuazinė mirties baimė yra visai kas kita. Net žodis „baimė" buržujui netinka. Buržujus mirties ne bijo, bet jis jos *išsigąsta*. Buržujus lydi nuolatinis mirties *išgąstis*. Mirties akivaizdoje buržujus vaikšto išsigandęs. Tarp baimės ir išgąsties yra didelis skirtumas. Šitą skirtumą E. Hello taip charakterizuoja: „Baimę lydi džiaugsmas, meilė ir garbė. Išgąstis yra jėgų nustojimas, kyląs iš neapykantos ir nepasitikėjimo. ... Išgąstis yra tasai bjaurus jausmas, kuris Dievo vaiką paverčia drebančiu žmonių ir daiktų vergu" [3]. Taip yra ir su buržujumi. Mirties akivaizdoje buržujus pergyvena išgąstį, kuris jį paverčia susitraukusiu, drebančiu padaru, jaučiančiu vitalinę baimę, nes bėgančiu nuo kančios. Jau esame kalbėję, kad buržujus kančios bijo ir nuo josios bėga. Tačiau mirties akivaizdoje jis žino, kad kančios neišvengs. Ir čia jis ne didvyriškai priima šią taurę, bet drebėdamas kaip gyvuliukas leidžia išsiveržti vitalinei re-

[1] Židinys, 639 p., 12 nr., 1939.
[2] De la Destination de l'Homme, 324 p.
[3] Žmogus, 168, 172 p. Kaunas, 1939.

akcijai prieš skausmą. Kančios baimė, nesugebėjimas kančios pakelti yra pirmas dalykas, kuris kelia buržujaus dvasioje mirties išgąstį.

Antras dalykas, kuris kelia buržujuje mirties išgąstį, yra *nenoras susidurti su savimi,* su savo gelmėmis, su savo tikruoju *aš*. Buržujus gyvena būties paviršiumi ir rūpestingai saugojasi būties gelmių, kurios galėtų sudrumsti paviršutinišką jo dvasios rimtį ir sukelti jame nerimą. Tuo tarpu mirtis nepermaldaujamai jį su šitomis gelmėmis suveda, suveda ne su objektyvinės būties gelmėmis, bet su jo paties gelmėmis, su tikruoju asmeniniu jo principu. Mirtis yra kuo labiausiai asmeninis dalykas. Mirtis „sutelkia mane manyje pačiame... mirtis mane grąžina į mane patį" [4]. Šitame sutelkime, šitame grąžinime kaip tik iškyla gyvenimo ir visos būties prasmės klausimas, į kurį atsakyti buržujus rūpestingai vengia visą savo laikinosios egzistencijos metą. Jis nusisuka nuo šio klausimo. Jis nuo jo bėga. Todėl jis bėga ir nuo mirties, kuri neišvengiamai šitą klausimą pastato ir verčia atsakyti. Todėl „noras užsimiršti prieš mirties galimybę yra ne kas kita kaip noras išbėgti nuo žmogiškosios būties prasmės klausimo. Tai noras gyventi „diena iš dienos" gyvenimu, kurio tikrybę sudrumstų netaktiškai įsibrovęs žmogiškosios mirties ir atitinkamai žmogiškosios egzistencijos prasmės klausimas" [5]. Jau tik viena mintis, kad buržujui reikės nusileisti į savo asmeninio principo gelmes, kad reikės susidurti su giliausiuoju savo *aš,* kad reikės atsakyti, kokia yra šito *aš* egzistencijos prasmė ir šitos egzistencijos vertingumas,— jau tik šita viena mintis sukelia jame mirties siaubą. Jis tad veja šitą mintį nuo savęs kaip pagundą, kaip jo ramybės ir pasitenkinimo trukdytoją.

Vis dėlto mirtis ateina buržujui kaip ir kiekvienam žmogui. Mirties minties baimė, mirties užmiršimas čia nieko nepadeda. Psichologinis mirties vengimas anaiptol nekliudo ontologiniam josios įvykimui. Tačiau ir šitas įvykimas buržujui yra skirtingas negu tam, kuris visą laiką gyvena mirties akivaizdoje. Mirtis buržujų visados užklumpa. Buržujus mirties nelaukia. Todėl ji jam visados

[4] *J. Girnius.* Op. cit., 640 p.
[5] *J. Girnius,* ibid.

ateina netikėtai. Ir šitas netikėtas susidūrimas su mirtimi virsta zoologine kova. Buržujus jaučiasi užpultas iš viršaus. Todėl jis draskosi ir nepasiduoda. Mirtis kaip dvasinis fenomenas buržujui virsta vitaliniu fenomenu. Buržujaus mirtis virsta mirtimi užmušamo gyvulio, kuris ligi paskutinio momento stengiasi ištrūkti iš jį pačiupusios stipresnės rankos. Todėl buržuazinis mirimas yra tai, ką vokiečiai vadina „Erliegen"—„paguldymas ant menčių". Ir čia įvyksta didžiausias žmogaus pažeminimas. Žmogaus mirčiai anaiptol nėra charakteringas vitalinės jo gyvybės galas. Žmogaus mirtis esmingai yra jo laikinės egzistencijos pabaiga ir perėjimas į amžinąją egzistenciją. Todėl žmogaus mirtis par excellence yra *dvasinis* įvykis. Josios vitališkumas yra tik periferinis, kuris herojinėje dvasioje nevaidina beveik jokio vaidmens. Tuo tarpu buržujus kaip tik visas susitelkia šitame vitališkume. Jis pamiršta laiką ir amžinybę, jis pamiršta savo asmeninį principą ir savo būties prasmę. Jis tik vitališkai rungiasi su žlungančia gyvybe ir konvulsyviai reiškia šitų rungtynių pralaimėjimą. Kaip visame buržujaus gyvenime, taip ir jo mirtyje žmogiškoji dvasia pasitraukia į šalį, užleisdama vietą zoologiniams instinktams. Todėl buržujaus mirtis yra ne tik baisi, bet ir bjauri, nes ji šį nepaprastos vertės ir svarbos momentą iškelia ir pabrėžia ne dvasinį, bet gyvulišką žmogaus pradą. Išniekindamas žmogaus būtį savo gyvenimu, jis ją aukščiausiame laipsnyje išniekina savo mirtimi.

PANAUDOTOS LITERATŪROS SĄRAŠAS

Adam K. Katalikybės esmė, Kaunas, 1936.
Bauhofer O. Die Heimholung der Welt, Freiburg i. Brsg., 1937.
Behn S. Philosophie der Werte, München, 1930.
Berdiaeff N. Cinq méditations sur l'existence, Paris, 1936.
Berdiaeff N. De la Destination de l'Homme, Paris, 1935.
Berdiaeff N. Un nouveau Moyen Age, Paris, 1934.
Berdiaeff N. Le Problème du Communisme, Paris, 1933.
Berdiaeff N. Le Christianisme et la lutte des classes, Paris, 1932.
Berdiajew N. Der Sinn des Schaffens, Tübingen, 1927.
Berdiajew N. Der Sinn der Geschichte, Darmstadt, 1924.
Burckhardt J. Die Kultur der Renaissance in Italien, Leipzig, Reclam.
Durelli A. J. Essai sur les mentalités contemporaines, Louvain, 1936.
Foersteris F. W. Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931.
Foerster F. W. Lebensführung, Zürich und Leipzig, 1930.
Foersteris F. W. Seksualė etika ir seksualė pedagogija, Kaunas, 1923.
Hartmann N. Das Problem des geistigen Seins, Berlin und Leipzig, 1933.
Hello E. L'Homme, Paris, 1930.
Iswolki H. Der neue Mensch im Russland von heute, Luzern, 1936.
Joël K. Wandlungen der Weltanschauung, II, Tübingen, 1934.
Rademacher A. Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929.
Schnürer G. Kirche und Kultur im Mittelalter, II, Paderborn, 1929.
Simmel G. Philosophie des Geldes, München und Leipzig, 1930.
Sombart W. Das oekonomische Zeitalter, Berlin, 1935.
Sombart W. Der Bourgeois, München und Leipzig, 1923.
Spann O. Geschichtsphilosophie, Jena, 1932.
Spranger E. Psychologie des Jugendalters, Leipzig, 1932.
Spranger E. Lebensformen, Halle a. S., 1930.
Windelband W. Die Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig, 1911.
Wittman M. Ethik, Kempten, 1923.

PROMETĖJIZMO PROBLEMA

I. ONTOLOGINIAI PROMETĖJIZMO PAGRINDAI

1. Prometėjizmo supratimas

Aischilo tragedija „Prikaltasis Prometėjas“ paprastai yra laikoma tikrąja prometėjiškosios dvasios išraiška. Šitoji tragedija yra ne kas kita kaip meniškas apdirbimas seno graikų mito, vaizduojančio dievų grumtynes už valdžią Olimpe ir iš grumtynių kylančią Prometėjo tragiką. Aischilas prometėjiškosios idėjos nesugalvojo. Jis ją paėmė iš graikų dvasios, suteikdamas jai tik literatūrinę, meninę formą. Pati prometėjiškoji idėja graikuose buvo gyva dar toli prieš Aischilą. Ji yra gyva apskritai žmonijoje. Kaip ne viena graikų tauta turėjo prometėjiškų pasakojimų, taip lygiai ne vienas Aischilas juos panaudojo literatūros kūriniuose. Amžinas prometėjiškas žmogaus savęs teigimas yra radęs literatūroje nemaža vietos, ir prometėjiškoji idėja ne vieno rašytojo net buvo stipriau išreikšta negu Aischilo. Žmogaus palinkimas savęs teigimu sukilti prieš Kūrėją buvo gyvas visų laikų sąmonėje, ir visų laikų literatūros meno genijai žmogaus ir Dievo konfliktu yra žavėjęsi.

Prometėjiškoji idėja žemėn yra atėjusi iš antgamtinio pasaulio. Apreiškimas mums pasakoja, kad pirmas kūrinio pasipriešinimas Kūrėjui yra įvykęs dvasių pasaulyje ir kad šitas pasipriešinimas dvasių pasaulį perskėlęs į du amžinai kovojančiu ir amžinai nesiderinančiu kosmu. Pranašas Izaijas vaizdingais žodžiais mums yra palikęs anos antpasaulinės tragedijos aprašymą: „Kaipgi puolei iš dangaus tu, Šviesnešy, kurs anksti rytą užtekėdavai; kaip sukniubai ant žemės tu, kuris žeisdavai tautas? Tu sakei savo širdyje: Į dangų aš užžengsiu, iškelsiu savo sostą aukščiau už Dievo žvaigždes, sėdėsiu ant sandoros

kalno ant šiaurės šlaitų. Aš pasikelsiu aukščiau už debesų aukštybes, būsiu panašus į Aukščiausiąjį“ [1]. Neapvaldomas savęs teigimas vietoje panašumo į Dievą pirmykštį Sviesnešį pavertė Dievo priešginybe ir prakeiksmą sėjančiu liuciferiu.

Žmonijos gyvenimo pradžioje prometėjiškoji idėja taip pat iškyla visu ryškumu. Kai Dievas sutvėrė žmogų, jis jam pažadėjo nemirtingumą kaip išvadą iš jo nuolatinio ryšio su jo Kūrėju. Tuo tarpu žmogus, suviliotas savęs teigimo pagundos, ir pasipriešino Dievo nutarimams. „Žaltys tarė moteriškei: visai judu nenumirsita, nes Dievas žino, kad tą dieną, kurioje judu iš jo valgysita, atsidarys judviejų akys ir būsite kaip dievai, ir žinosite, kas gera ir kas pikta“ [2]. Ir vėl mes matome, kad tai buvo tragiška iliuzija, nes **žmogus, vietoje tapęs dievu**, pasivergė gamtai, pasislėpdamas krūmuose ir lapų drabužiu prisidengdamas sukilusią prigimtį.

Kultūriniai žmonijos laimėjimai taip yra susiję su prometėjiška idėja. Kai žmonės išmoko apvaldyti gamtą, kai jie sugebėjo pasigaminti bent minimaliai techninės kultūros priemonių, juose atbudo žmogiškosios galybės jausmas, apsireiškęs gaivalingu savęs teigimu: „Jie kalbėjo: Eikime, pastatykime sau miestą ir bokštą, kurio viršūnė siektų dangų, ir padarykime savo vardą garsų pirma negu išsiskirstysime į visus kraštus“ [3]. Nesusikalbėjimas tarp savęs neleido žmonėms savo pasiryžimo realizuoti. Babelio bokšto tragedija buvo įpinta į ištisą eilę prometėjiškų žmogaus žygių.

Prikaltojo Prometėjo mitas prometėjizmą taip pat sieja su kultūriniais laimėjimais. „Mano dovanos,— kalba Prometėjas,— mirtingiesiems užtraukė ant manęs šitas nelaimes. Aš pavogiau dangaus ugnį, ją paslėpdamas devyndrėkio liemenyje. Ji tapo žmonėms visų menų pradžia ir našia pagalba. Štai nusikaltimas, už kurį kenčiu ant šitos uolos, kur mane plaka visi oro negandai“ (37 p.). Kitoje vietoje Prometėjas labai aiškiai vaizduoja, kaip visa žmogaus kultūra išaugo iš šito nuodėmingo žygio:

[1] *Iz 14, 12—14.*
[2] *Pr 3, 4—5.*
[3] *Pr 11, 4—5.*

„Paklausykite tiktai, kokios nelaimės slėgė mirtinguosius: jie buvo kvaili, ir aš juos padariau supratingus ir savo proto valdovais... Prieš mane jie matė, bet blogai. Girdėjo, bet nesuprato. Panašūs į sapnų šmėklas, nuo amžių jie viską supainiodavo... Jie nemokėjo pasinaudoti nei plytomis, nei rentiniais šviesiems namams statyti. Įsirausę po žeme, jie gyveno kaip vikrios skruzdėlės giliose ir tamsiose duobėse. Jie negalėjo atskirti metų laikų, nei žiemos, nei žydinčio pavasario, nei vaisius nešančios vasaros. Negalvodami jie viską darė kaip pakliuvo, ligi aš juos išmokiau stebėti žvaigždžių tekėjimus ir, kas dar sunkiau, jų nusileidimus. Aš išgalvojau jiems gražiausią iš visų skaičių mokslą ir sudariau raidžių kombinacijas, nustačiau atmintį, visus menus kuriančių mūzų motiną. Aš pirmas pajungiau laukinį jautį, kad jis, palikęs vergu, savo kūno jėga pavaduotų žmones jų sunkiausiuose darbuose. Prijaukintus prie žąslų žirgus aš pakinkiau į ištaigingiausiai išpuoštus vežimus. Niekas kitas kaip tik aš išgalvojau vežėčias lino sparnais, kurios raižo jūras. Nelaimingas! Suradęs tiek pagalbos priemonių mirtingiesiems, sau pačiam nerandu jokio būdo išsivaduoti iš šitų kančių, kurias kenčiu“ [4]. Ugnies pavogimas davė pradžią žmonijos kultūrai, kuri, Prometėjo supratimu, atnešusi žemėn laimę. Bet už šitą sąmoningą nusikaltimą, nes Prometėjas pats pasisako: „Viską numačiau. Pats norėjau nusikalsti, to norėjau, to neneigiu“ (42 p.), jis buvo Dzeuso įsakymu Hefaisto prikaltas prie nuogos uolos, o vėliau Dzeuso atsiųstas vanagas draskydavo ir rydavo jo jeknas.

Germanų tautose prometėjiškos idėjos reiškėja yra daktaro Fausto legenda, kurią literatūriškai apdirbo Goethe. Goethe's vaizduojamas Faustas yra savotiškas teorinis prometėjas, kuris save teigia ne tiek savo asmenybe, kiek savo protu, savo noru žinoti. „Aš studijavau filosofiją,— kalba Faustas tragišką jo gyvenimo krizės naktį,— teisę, mediciną ir net, deja, teologiją, stropiai studijavau. Ir štai stoviu aš, vargšas kvailys, ir esu tiek pat išmintingas, kaip ir pirma. Vadinuos magistru, vadinuos net daktaru, jau dešimtys metų, kai vedžioju už nosies savo mokinius, ir

[4] Prikaltasis Prometėjas, 48—49 p. Kaunas, 1937.

štai matau, kad mes nieko negalime pažinti“ [5]. Čia kalba ta pati idėja, kaip ir Prometėjo mite, tik kitokia forma. Kaip Prometėjas, sukūręs žmonėms visą kultūrą, pats sau negali nieko padėti, taip ir Faustas, pasisavinęs visus mokslus, baigia visišku skepticizmu.

Vis dėlto gražiausios išraiškos ir aukščiausios įtampos prometėjiškoji idėja yra pasiekusi Adomo Mickevičiaus „Vėlinėse“, vad. didžiojo Konrado improvizacijoje. Prometėjo mite ir Fausto legendoje yrą tokių elementų, kurie prometėjišką idėją aptemdo ir net savotiškai iškreipia. Begalinis žmogaus arba apskritai kūrinio savęs teigimas, savo didybės jautimas ir iš šito jautimo kylanti kova prieš Kūrėją minėtuose pasakojimuose nėra išreikšta grynu pavidalu. Prometėjas, pavyzdžiui, graikų mite ir Aischilo tragedijoje yra vaizduojamas kaip artimo meilės, kaip žmonių meilės herojus. Jo žygyje yra labai ryškus ir didelės reikšmės turi karitatyvinis elementas: jis norėjo žmones gelbėti iš tamsos, iš barbariškumo ir dėl to buvo pasmerktas kentėti. Faustas, norėdamas žinoti, iš sykio imasi juodosios magijos priemonių, o paskui susideda su Mefistofeliu, vadinasi, ne absoliučiai pasitiki savo jėgomis. Žmogiškoji didybė čia nėra grynu pavidalu, ir prometėjiškasis individualizmas čia nėra aiškus žmogiškosios tragedijos pagrindas bei priežastis.

Tuo tarpu Mickevičiaus sukurtame Konrado personaže tokių svetimų priemaišų nebėra. Konradas atsiremia tik į save, į savo, kaip kūrėjo — poeto, genijų, juo nori apvaldyti pasaulį ir dėl savo grynai asmeninės laimės šaukia Dievą į kovą. Konradas yra individualistas ligi pat savo prigimties gelmių, ir šitame individualizme kaip tik išeina aikštėn visas prometėjiškosios idėjos ryškumas ir sykiu jos tragiškumas. „Klausykis, Dieve,— kalba Konradas,— ir tu, gamta, klausykis! Štai jūs verti garsai, jūs verta daina: aš jos milžinas! Aš milžinas, iškeliu rankas, iškeliu padangėn, ant žvaigždžių jas dedu. ... Išskrisiu iš planetų bei žvaigždžių didračio, pasieksiu, kur su gamta Kūrėjas ribojas. Turiu, turiu tuodu sparnu; gana man jų: išplėsiu juos nuo rytų ligi vakarų, kairiuoju praeitin, ateitin de-

[5] Faust, I, 16 p.— Reclam.

šiniuoju trenksiu ir jausmo spinduliais pakilsiu pas Tave, ir žvelgsiu į Tavo jausmus! Tu, apie kurį man sako, jog junti danguje! Aš čia, aš esu atėjęs; matai, koks aš galingas. ... Dar kartą, dar Tave šaukiu, dar kartą draugiškai sielą Tau rodau. Tyli? Juk su velniu esi Pats kovojęs! Šaukiu Tave, tik stoki! Neniekink: ne vienas aš, nors vienas čia pakilęs; turim kariuomenę ir sostų galybę; piktu žodžiu jei prieš Tave stosiu, pareikšiu kovą dar sunkesnę negu velnias"[6]. Šio šauksmo finalas buvo tas, kad Konradas apalpęs krito ant žemės. Tik kunigo Petro malda ir paties Konrado nepaliaujama pagarba Marijai išvaduoja jo sielą iš kovos su Dievu. Kalbėdami apie prometėjizmo tragediją, mes dar grįšime prie Konrado ir plačiau nagrinėsime jo dvasioje kilusį maištą. Čia tik amžinai gyva žmonijos sąmonėje prometėjiškoji idėja Mickevičiaus kūryboje rado aiškiausią ir gryniausią išraišką. Čia ji buvo apvalyta nuo visų karitatyvinių elementų, nuo nepasitikėjimo elementų, nuo nepasitikėjimo žmogaus galybe, todėl ir tragiškas šitai idėjai pasidavusio asmens likimas čia atsistoja visu ryškumu. Didžioji Konrado improvizacija yra svarbi ne tik literatūriniu, bet ir filosofiniu atžvilgiu.

Du dalykai aiškėja iš minėtų prometėjiškosios idėjos pavyzdžių. Visų pirma *čia iškyla aikštėn nepaprastas žmogaus didybės teigimas*. Kasdieninėje kalboje šitas teigimas yra vadinamas puikybe. Bet žodis „puikybė" yra per menkas išreikšti prometėjiškajam žmogaus didybės teigimui. Puikybė yra daugiau psichologinis žmogaus nusiteikimas, visiškai neturįs arba per maža turįs realaus pagrindo. Puikus žmogus yra tuščiaviduris. Tuo tarpu prometėjiškas žmogus, kaip matysime kiek vėliau, jaučia savo turiningumą ir, į jį atsirėmęs, teigia save. Prometėjizmo iškeliama žmogaus didybė nėra įsikalbėta, bet glūdinti žmogaus prigimtyje, jo jaučiama ir jo pergyvenama. Ir šitoji didybė kaip tik yra ryški prometėjizmo žymė. Ar mes imsime pirmykštį dvasių sukilimą prieš Dievą, ar pirmųjų žmonių pastangas tapti dievais, ar Babelio bokšto statymą, ar Prometėjo žygius padaryti žmoniją laimingą, ar Fausto žinojimo troškulį, ar galop Konrado grasinimą

[6] Iš Adomo Mickevičiaus raštų, 82—88 p. / Parinko *M. Biržiška*. Kaunas, 1927.

Dievui, visur mes sutiksime pirmoje vietoje žmogaus didybę, jojo savęs teigimą, savotišką jautimą savo jėgų pertekliaus. Pirmykštis Šviesnešys norėjo būti panašus į Aukščiausiąjį, nes jautė, kad jis yra didis ir galingas. Pirmieji žmonės norėjo būti dievais, nes jautė savyje galią dalyvauti dieviškosiose paslaptyse. Babelio bokšto statytojai panorėjo išvesti bokštą ligi dangaus, nes jautė turį šiam reikalui priemonių materialinės kultūros srityje. Faustas net realiai sugebėjo pasisavinti visus mokslus ir dėl to turėjo teisės eiti ligi galo pažinime. Konradas atsirėmė į savo, kaip kūrėjo, genijų ir teisėtai savo žodinę kūrybą lygino su dieviškąja kūryba. *Prometėjizmas todėl visų pirma yra realios žmogiškosios didybės teigimas.*

Bet prometėjizme šitas teigimas yra *absoliutus*. Žmogiškąją didybę gali teigti ir faktiškai teigia įvairios pasaulėžiūros ir įvairios dvasinės struktūros. Bet jos apsiriboja reliatyvine žmogaus didybe; jos paiso realių žmogaus pajėgų. Tuo tarpu prometėjizmas eina toliau. Jis atsiremia ne į tai, ką žmogus *gali*, bet į tai, ką žmogus *nori* galėti. *Prometėjizmas žmogaus didybės centrą iš fizinio arba dvasinio pajėgumo perkelia į intencionalinį pajėgumą, į valios, į noro ir į jausmo sritį.* Valios pasiryžimas, noro galybė ir jausmo įtampa prometėjizmui atstoja realų žmogaus pajėgumą. Prometėjizmas, kaip Mickevičius savo „Jaunystės giesmėje" gražiai yra pasakęs, jėgas matuoja sumanymais, o ne sumanymus jėgomis. Intencionalinis žmogaus galingumas prometėjizmui reiškia būtybės didingumą. Dėl to nė prie vieno reliatyvaus laipsnio prometėjizmas nesustoja. Jis eina ligi absoliutaus laipsnio, jis teigia absoliučią žmogaus didybę, jis teigia žmogaus dieviškumą ir praktinėse pastangose veda žmogų Dievo keliais. *Prometėjiškoji dvasia yra įsitikinusi, kad savo prigimties gelmėse žmogus yra dieviškas, kad jis yra absoliutus ir kad todėl jis ir realiai turi tapti dievu. Tapimas dievu yra prometėjiškų pastangų tikslas.* Štai kodėl visuose minėtuose pasakojimuose prometėjiški žygiai yra jungiami su dieviškumo įsigijimu. Šviesnešys norėjo tapti panašiu į Aukščiausiąjį, pirmieji žmonės norėjo būt kaip dievai, Babelio bokšto žmonės norėjo pastatyti bokštą, kuris siektų dangų, kas iš tikrųjų buvo tik simbolis

žmogaus dieviškumo. Prometėjas taip pat norėjo parodyti, kad jis gali taip lygiai galingai pasielgti, kaip ir Dzeusas, Faustas savo žinojime norėjo eiti ligi absoliutumo. Konradas tiesiog aiškiai pasisako: „Ką gi didesnio įstengei sukurt, Dieve?“ [7]

Todėl susikirtimas su Dievu pasidaro neišvengiamas prometėjiško žmogaus likimas. Prometėjiškoji idėja, kaip ji yra išreikšta visų amžių žmonijos istorijoje legendiniais ir literatūriniais kūriniais, šitą maištingą elementą parodo gana ryškiai. Tiesa, šito susikirtimo ir maišto laipsniai gali būti nevienodi. Apie pirmykščio Šviesnešio maištą Apreiškimas mums pasakoja kaip apie fizinę kovą. Pirmųjų žmonių pasipriešinimas Dievui apsireiškė dieviškųjų nuostatų sulaužymu. Babelio žmonių prometėjizmas įgijo materialinių žygių pavidalą. Prometėjas slapta, kaip vagis, pasipriešino Dzeuso nutarimams išnaikinti žmonių giminę. Fauste šitas pasipriešinimas žymu jojo sutartyje su Mefistofeliu. Konradas iškyla kaip kovotojas su Dievu savo genijumi ir savo jausmo galybe. Bet visose šitose įvairiausiose pasipriešinimo Dievui formose glūdi pagrindinė mintis, kad *prometėjiškas žmogus konflikto su Dievu neišvengia ir jo net nevengia.* Absoliučiai teigdamas savo galybę, jis jaučiasi turįs jėgos eiti savais keliais visai nesirūpindamas, ar šitie keliai sutinka su amžinaisiais Kūrėjo nutarimais, ar ne. Prometėjiškas žmogus nesirūpina savo darbų sutaikinti su Kūrėjo valia, o kai ši valia pasipriešina jo valiai, jis nesibijo paskelbti Dieviškajai Valiai kovos — kartais net labai aitriu būdu, kaip Konradas savo improvizacijoje. Šitoji kova sudaro įdomiausią prometėjiškosios idėjos momentą, nes joje kaip tik ir išeina aikštėn prometėjiško žmogaus dvasinė struktūra. Per priekaištus Dievui atsiveria žmogaus vidus.

Minėti Dievo apreikšti ir atskirų genijų sukurti prometėjiški pasakojimai ir jų analizė mums atskleidžia prometėjizmo esmę, kurią sudaro, iš vienos pusės, absoliutinės dieviškosios žmogaus didybės teigimas, iš kitos — žmogaus arba apskritai kūrinio susikirtimas su Kūrėju. *Todėl prometėjizmas yra toks dvasinis žmogaus nusiteikimas,*

[7] Op. cit., 83 p.

kuris, teigdamas absoliučią žmogaus didybę, eina net ligi susikirtimo su dieviškuoju būties principu.

Nagrinėjant prometėjizmo problemą, visų pirma kyla klausimas, ar prometėjizmas, kaip žmogaus didybės ir žmogaus dieviškumo teigimas, yra atsirėmęs į kokį nors realų ontologinį pagrindą, ar jis tik iš puikybės kilęs pergyvenimas, kaip jį vaizduojasi kasdienos žmonės ir kasdienos raštai. Pagrindinis prometėjiškos dvasios siekimas yra pamatyti žmogų realiai įgijusį dieviškųjų ypatybių ir dieviškosios jėgos bei galybės. Ar šitas siekimas nėra iliuzija? Ar žmogus tiek savo buvimo pradžioje, tiek konkrečios egzistencijos vyksme, tiek galop savo laikinio buvimo pabaigoje yra susijęs su dieviškumu kaip su ypatinga savo atrama ir atbaiga? Ar žmogus savo kilme turėjo specialiai Dievą išreikšti, o savo amžinojo paskyrimo įvykdyme turi šitą išraišką tobulai realizuoti? Ar Dievas yra ne tik žmogaus Kūrėjas, bet ir pirmavaizdis? Tik atsakę į šituos klausimus, mes suprasime prometėjizmo pagrindus.

2. Žmogaus panašumas į Dievą

Žmogus visų pirma yra dieviškas savo atsiradimu. Apreiškimas šitą tiesą yra išreiškęs paprastais, bet labai gilios prasmės žodžiais. Kai visuotinė evoliucija jau buvo parengusi tinkamas sąlygas žmogui atsirasti ir gyventi, Dievas nutarė sukurti žmogų ypatingu būdu, visai kitaip negu kitus pasaulio padarus. Jau šv. Augustinas į tai buvo atkreipęs dėmesį. Jis pastebi, kad Dievas nepasakė žmogui kaip gyvuliams „tepasidaro" (fiat), bet „padarykime" (faciamus); taip pat nepasakė „tepasidaro pagal savo veislę", bet „padarykime žmogų į mūsų paveikslą ir mūsų panašumą" (*Pr 1, 26*),— štai išraiška dieviškojo kūrybinio akto, kuriuo žmogus buvo pašauktas būti. Dieviškoji kūryba vyksta tuo būdu, kad amžinosios, Dievo esmėje glūdinčios idėjos esti realizuojamos regimu būdu tam tikra prasme šalip Dievo. Dievas kuria tardamas laikinį žodį —„nec aliter quam dicendo facis" (šv. Augustinas),— ir šitas žodis realizuojasi arba suskamba, jeigu taip galima būtų pasakyti, *kūriniu.* „Kūrinio judesys jį išreiškia", kaip sako šv. Augustinas (Conf. II, 6). Todėl

kiekvienas sukurtas daiktas yra, kaip Jakštas pastebi, įsimedžiaginęs Dievo žodis, arba dieviškosios idėjos konkretizacija bei objektyvacija. Dieviškoji idėja virsta substancialine daikto lytimi.

Šitas bendras ir pagrindinis dieviškosios kūrybos bruožas tinka ir žmogui. Žmogus taip pat yra dieviškojo žodžio objektyvacija arba tam tikras pastovus, sakykime, sustingęs dieviškojo žodžio aidas. Bet šitame žodyje glūdįs turinys arba jo turima idėja žmogaus kūrimo akte buvo visiškai kitokia negu pasaulio kūrimo metu. Visus kitus daiktus, visas kitas būtybes Dievas sukūrė pagal *vieną* kurią savo idėją arba pagal *vieną* kurią savo žymę. Kiekviena būtybė atspindi Dievą tik tam tikru atžvilgiu. Tuo tarpu žmogus buvo sukurtas pagal *patį Dievą*. Žmogus yra Dievo paveikslas ir todėl atspindi savimi ne vieną kurią Dievo žymę, ne vieną kurį jo atžvilgį, *bet jį patį kaip tokį*. Vl. Solovjovas šią mintį šitaip išreiškia: „Kiekvienas kitas žemės padaras atstovauja savimi tik vienai daugelio kūrybinių idėjų, atskirai paimtai; o žmogus savo tikrąja esme atspindina visą dieviškojo gyvenimo pilnatį. Žmogus leistas Dievo paveikslu bei panašumu — ne pagal šią ar aną Dievo proto idėją, bet pagal pačios Dievybės idėją“ [8]. Vadinasi, *Dievas yra žmogaus pirmavaizdis, ir žmogus tuo labiau bus žmogus, kuo labiau bus panašus į Dievą*. Žmogaus dieviškumas jo atsiradime yra pagrindinis žmogaus buvimo principas.

Bet žmogus yra dieviškas ir savo atbaigimu. Nuodėmingu pirmųjų žmonių ir kiekvieno asmens žygiu dieviškasis paveikslas žmoguje buvo ir yra aptrinamas. Nuodėmė tolina žmogų nuo Dievo, naikina jame dieviškumą ir tuo pačiu ardo žmogaus prigimtį. Iš kitos pusės, malonė išryškina dieviškąjį paveikslą, daro žmogų panašų į Dievą ir tuo pačiu palaiko ir tobulina žmogaus prigimtį. *Istorinis atskiro žmogaus ir visos žmonijos gyvenimas yra ne kas kita kaip nuolatinis ėjimas dieviškumo linkui*. Religija pažada, kad šitas dieviškumas iš tikro bus pasiektas. Dar daugiau, jis kaip tik ir sudaro amžinos žmogiškosios laimės ir amžino žmogiškojo gyvenimo esmę bei prasmę.

[8] Šventosios istorijos filosofija, I, 8 p. Kaunas, 1933.

Solovjovas yra pastebėjęs, kad „Dievo panašybė žmoguje arba, tikriau, žmogaus panašumas į Dievą yra tikras realizavimas arba įkūnijimas tojo Dievo paveikslo, pagal kurį žmogus buvo leistas ir kuris jame iš pradžių įdiegtas“ [9]. Kitaip sakant, žmogaus panašumas į Dievą glūdi dieviškųjų ypatybių įsigijime ir pastoviame jų palaikyme. Žmogus yra panašus į Dievą jau tuo, kad jo prigimtyje yra realizuota pačios Dievybės idėja. Bet *realiai* žmogus pasidaro panašus į Dievą, kai šitoji idėja apsireiškia dieviškosiomis ypatybėmis žmogaus darbuose, jo būtybėje ir jo gyvenime. Galutinis žmogaus siekimas yra sudievėti, tapti kuo labiausiai panašiu į Dievą. Krikščioniškoji religija kaip tik šitokį žmogaus prigimties sudievinimą pažada ir realizuoja. Vadinamoji *visio Dei beatifica* yra ne kas kita kaip visiškas žmogaus supanašėjimas į Dievą per susijungimą su Juo meilėje ir pažinime. Rymo katekizmas šią tiesą yra išreiškęs labai ryškiai: „Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur“ (I, 13, 6). Vadinasi, tie, kurie pasiekia amžinąjį gyvenimą, nors ir palaiko savą substanciją, tačiau apsivelka nuostabia, beveik dieviška forma, kad labiau atrodo esą dievai negu žmonės. Žmogus visada pasiliks žmogumi. Tarpas tarp Kūrėjo ir kūrinio yra neužgrindžiamas. Vis dėlto žmogiškoji prigimtis esti sudievinama. Žmogus įgyja dieviškųjų ypatybių ir tampa panašus į Dievą. Tai yra galutinis žmogaus prigimties atbaigimas ir giliausių žmogaus aspiracijų patenkinimas. Be žmogaus sudievinimo gyvenimas neturėtų prasmės, ir praėjimas pro šito sudievinimo šalį yra sykiu ir savo gyvenimo bei amžinybės praradimas.

Todėl prometėjizmas visiškai pagrįstai teigia žmogaus dieviškumą ir žmogaus pastangas tapti panašiu į Dievą. Pirmykštis Šviesnešys ne iš puikybės norėjo iškelt savo sostą aukščiau už žvaigždes ir būti panašus į Aukščiausiąjį, bet dėl to, kad jo prigimtyje glūdėjo nenuraminamas linkimas Dievop. Pirmieji žmonės tik dėl to pasidavė pagundai, kad jiems buvo pažadėta, jog jie bus kaip die-

[9] Op. cit., 9 p.

vai, vadinasi, kad jų prigimties giliausias troškimas bus įvykdytas. Prometėjas nusidėjo dėl to, kad, pats būdamas dievas, šiuo savo žygiu apreiškė savo prigimties lygumą su Dzeuso prigimtimi. Konradas stojo priešais Dievą dėl to, kad jautė, jog kūrybinė Dievo galia ir kūrybinis jo paties genijus plaukia iš to paties šaltinio. Žmogaus pastangos pasidaryti kuo labiausiai panašiu į Dievą glūdi, kaip minėjome, visose prometėjiškosios idėjos formose. Visos šitos formos išreiškia žmogaus norą pakilti ligi Dievo būties. Kaip matome, šitas noras yra tikras ir žmogaus prigimčiai pagrindinis. Krikščionybė pasižada jį realizuoti, sykiu paskelbdama, kad tik jis vienas yra vertas didžiausių pastangų ir kad tik jo vieno įvykdymas visą gyvenimą ir visą pasaulio istoriją padaro prasmingą. Šiuo tad atžvilgiu prometėjizmas teigia tą patį, ką ir Krikščionybė. Prometėjizmas atsiremia į ontologinį žmogaus dieviškumą kaip į pagrindinį žmogaus prigimties pradą, kaip į jo gyvenimo prasmę ir kaip į jo būtybės atbaigimą. Žmogaus dieviškumas yra pirmas ontologinis prometėjizmo pagrindas.

3. Žmogus kaip tampąs absoliutas

Prometėjizmas, kaip matėme, teigia ne tik tai, kad žmogus yra dieviškas. Jis teigia taip pat žmogiškąją didybę, nesustodamas nė prie vieno reliatyvaus jos laipsnio; *jis teigia žmogaus absoliutumą.* Tiesa, prometėjizmas nesako, kad žmogus yra absoliutas *aktualiai*, nes toks tvirtinimas būtų aiški iliuzija. Realus gyvenimas parodo, kad žmogaus kelias ligi absoliutumo yra dar labai ilgas. Bet visa klausimo esmė yra ta, ar žmogus šituo keliu eina, ar jis absoliutumo siekia, ar jis yra *absoliutas potencialiai*, kitaip sakant, ar jis yra tampąs absoliutas. Prometėjizmas į šitą klausimą atsako teigiamai. Tampąs žmogaus absoliutumas sudaro antrąjį ontologinį prometėjizmo pagrindą. Kiek šitas pagrindas yra realus?

Visų pirma tenka pastebėti, kad tampąs žmogaus absoliutumas yra tik išvada iš žmogaus dieviškojo pobūdžio. Jeigu žmogus yra dieviškas savo atsiradimu ir atbaigimu, jei dieviškumas yra jo kilmės šaltinis ir jo buvimo tikslas,

savaime aišku, kad šitas tikslas gali būti realizuojamas tik esant žmogui, bent *in potentia*, absoliučiam. Dieviškumas yra absoliutinis, begalinis turinys: tai pati būties pilnatvė. Jeigu žmogus šitos pilnatvės siekia, jeigu Dievas yra jo pirmavaizdis, jis turi turėti savo prigimtyje sugebėjimą priimti į save šitą begalinį turinį. Jis turi būti bent potencialiai absoliutus. Kas nėra visuma, o tik dalis, tas negali priimti į save visumos. Todėl teigiant dieviškąjį žmogaus pobūdį, reikia nuosekliai teigti ir žmogaus absoliutumą. Norint priimti į save absoliutą, reikia ir pačiam būti absoliutu. Dieviškumo priėmimas į mūsų prigimtį visu pilnumu yra galimas tik žmogaus atbaigimo momentą. Dabartinėje tvarkoje mes daugiau dieviškumo siekiame negu jo turime. Dėl to ir žmogaus absoliutumas yra tik tampąs. Žmogus *nėra* absoliutas, bet jis juo *tampa*. Absoliutumas yra žmogaus prigimties buvimo forma, į kurią turi būti įpiltas dieviškumas, kaip turinys. Šitai formai išsivystant, esti parengiama žmogaus prigimtis jos sudievinimui. Štai dėl ko prometėjizmas, teigdamas žmogaus didybę, atsiremia į intencionalinį absoliutumą, į išvadinį žmogaus norą būti absoliutu, nes šitas noras tampantį žmogaus absoliutumą kaip tik ir išreiškia.

Tampąs žmogaus absoliutumas, kaip matome, yra išvada iš žmogaus dieviškumo. Ar šitoji išvada esti patvirtinama realiais žmogaus būtybės žygiais? Ar žmogus iš tikro savo prigimties gyvenime eina absoliutumo linkme? Žmogaus gyvenimas apsireiškia ir išsisemia trimis pagrindinėmis jo būtybės funkcijomis: *pažinimu, norėjimu ir kūrimu*. Ar pastebimas todėl šitose funkcijose linkimas į absoliutumą? Ar pažindamas, norėdamas ir kurdamas žmogus pasitenkina tik tam tikru reliatyviu laipsniu, ar stengiasi eiti ligi begalybės?

Pažinimas eina dviem kryptimis: vertikaline, stengiantis suvokti būties gelmes, ir horizontaline, stengiantis apimti būties įvairumą. Nepaprastai gili būties idėja yra apsireiškusi nepaprastai įvairiais pavidalais. Žmogaus pažinimas todėl ir nori pasiekti būties idėjos dugną ir sykiu suimti savyje šitos idėjos konkrečias apraiškas tikrovėje. Abiem atvejais pažinimas siekia absoliutumo.

Eidami vertikaline kryptimi ir leisdamiesi į būties idė-

jos gelmes, mes pradedame nuo išviršinių apraiškų objektyviniu atžvilgiu ir nuo pojūčių subjektyviniu. Būtis iš viršaus pasireiškia tam tikromis ypatybėmis: spalva, kvapu, pavidalu, judesiu, svoriu ir t. t. Pažinimas iš viršaus apsireiškia pojūčiais: regėjimu, girdėjimu, palytėjimu ir t. t. Daiktų ypatybės yra išviršinės *būties* apraiškos. Pojūčiai yra išviršinės *pažinimo* apraiškos. Tarp jų esama išvidinio ryšio, todėl pojūčiai pagauna daikto ypatybes, ir mes sakome daiktą pažįstą, *koks* jis yra. Pajustinis pažinimas yra pirmas pažinimo laipsnis, kuris baigiasi vaizdo sudarymu ir yra žmogui bendras su gyvuliais.

Gyvulys čia ir sustoja, nes gyvulinis principas pats savyje yra juslinis — sensualinis. Tuo tarpu žmogus žengia toliau. Žmogui tuojau pasidaro aišku, kad pojūčiais pagaunamos ypatybės yra *daikto* ypatybės, kad už jų glūdi jų nešėjas ir palaikytojas, kad jos nėra *pats daiktas savyje*. Iš kitos pusės, žmogus pastebi, kad šitą daiktą savyje, *daikto esmę*, jis suranda ne pojūčiais, bet protu. Protas pagauna daikto esmę, kaip pojūčiai pagauna daikto apraiškas. Protui daiktas atskleidžia savo vidų, savo prigimtį, ir mes sakome pažįstą daiktą, *kas* jis yra. Protinis pažinimas yra antras žmogaus pažinimo laipsnis, kuris baigiasi *sąvokos* sudarymu. Žmogui jis yra specifinis, nes jo neturi nei būtybės, žemesnės už žmogų (gyvuliai), nei būtybės, aukštesnės už žmogų (angelai).

Vis dėlto žmogus nei čia nesustoja. Daikto esmė apreiškia tik tai, kuo daiktas yra. Tuo tarpu žmogui paaiškėja, kad daikto tikrovė yra ne tas pat, kas ir jo idealas. Daikto tikrovė, kurią išreiškia jo esmė, atrodo tik netobula idealo atšvaita. Žmogus peržengia savo pažinime tikrovę ir siekia idealo. Jis nepasitenkina daikto esme, bet stengiasi pažinti *daikto idėją*, pagal kurią daiktas buvo sukurtas. Sykiu vėl žmogus pastebi, kad šitą idėją jis pažįsta ne savo protu, bet pačia savo *dvasia*. Idėjos nėra pagaunamos diskursyviniu keliu, kaip sąvokos. Jos yra tiesiog paregimos intuityviniu būdu. Tuo tarpu proto veikimas iš esmės yra diskursyvinis. Protas, kaip ir pojūčiai, yra pažinimo *galia*, bet ne pats pažinimo principas. Pažinimo principas yra pati dvasia. Iš kitos pusės, idėja yra būties principas. Pažinimo tad principas susisiekia su būties princi-

pu ir susijungia organiškon vienybėn. Idėjos pažinime įvyksta susijungimas būties su dvasia. Dvasinis pažinimas yra trečiasis ir aukščiausias laipsnis.

Idėjos pažinime kaip tik atsidaro žmogui kelias į begalybę idėjinėje srityje. Daikto idėja, iš vienos pusės, susisiekia su Dievu, nes tai yra Dievo esmėje glūdinti idėja, iš kitos — ji susisiekia su visu idėjų kosmu, kurio ji yra organiškas narys. Daikto idėja yra pirmavaizdis, pagal kurį daiktas buvo sukurtas. Tuo tarpu kūryba vyksta taip, kad Dievuje glūdinčios idėjos esti realizuojamos daikte, nepaliaudamos sykiu būti ir Dievuje kaip daiktų pirmavaizdžiai. Todėl ir daikte realizuotos idėjos nėra palaidos, bet per Dievą ir Dievuje jos sudaro tą jų nuostabią idėjinę būties harmoniją, kurios apraiškų, kad ir netobulų, regime išviršinėje pasaulio sąrangoje. Pasaulis yra harmoningas tik dėl to, kad jo būties pagrindas — idėjų kosmas — yra harmoningas. Žmogus, pažindamas daikto idėją, įsiskverbia į šitą idėjų kosmą, paregi dieviškąjį begalinį būties planą ir tuo pačiu savo pažinimą išplečia iki absoliutumo.

Šitoji vertikalinio pažinimo analizė mums parodo, kad žmogus pažinimo srityje kaip tik ir yra tampąs absoliutas. Nuo išviršinių daikto apraiškų ir pojūčiais pagaunamo vaizdo jis eina per daikto esmę ir proto sudarytą sąvoką ligi pirmykštės dieviškosios daikto idėjos, kurią paregi savo dvasia. Be abejo, šioje tikrovėje paskutinis pažinimo laipsnis yra labai netobulas. Dieviškųjų idėjų pažinimas mums yra neaiškus. Viską mes matome, pasak šv. Pauliaus, tarsi veidrodyje [10]. Šiuo atžvilgiu mes taip pat esame *in via*. Bet tada, kai regėsime veidu į veidą, dieviškosios idėjos pasidarys aiškios. Vis dėlto perkeistojo pažinimo faktas suponuoja galimybę tokį pažinimą įsigyti.

Tas pat reikia pasakyti ir apie horizontalinę pažinimo kryptį, kuria žmogus stengiasi aprėpti būties įvairumą. Ir čia žmogaus kelias į begalybę eina labai aiškiai. Kūdikis ir vaikas stengiasi pažinti savo gyvenamą aplinką. Tą patį daro ir gyvuliai. Bet kiek gyvuliai šitoje aplinkoje ir lieka

[10] Šv. Pauliaus metu veidrodžiai buvo metaliniai, todėl daikto vaizdas buvo šešėlingas.

tarsi dalis aplinkos, tiek žmogus bręsdamas eina vis toliau. Savo išsivystymu žmogus pralaužia gyvenamos aplinkos sieną, pereina prie tautos, prie krašto, prie pasaulio ir galop prie viso kosmo. Pedagogikoj vad. tėviškės principas, kuris palaipsniui veda žmogų į begalinį būties įvairumą, yra aiškus šito kelio įrodymas. Savo dvasia, bent potencialiai, žmogus sugeba apimti visa, kas yra. Jis gali pasisavinti visus mokslus, visą žiniją; jis gali ištirti visas būties sritis ir visus jos laipsnius; jis gali įsibrauti ir suprasti net religijos aukščiausias misterijas. Jeigu faktiškai taip nėra, tai ne dėl to, kad žmogui pačiame savyje trūktų sugebėjimo apimti būties įvairumą ir jį savo dvasioje sutalpinti, bet dėl to, kad jam dažnai stinga fizinių jėgų, stinga laiko, sąlygų arba dieviškosios malonės religinio pažinimo srityje. *Pačia savo esme žmogus yra tikęs pažinti viską.* Fizinių sąlygų buvimas veda žmogų į aprėpimą gamtinio pasaulio, o dieviškoji malonė veda žmogų į pažinimą antgamtinio pasaulio. Kaip fizinės sąlygos nekeičia pažinimo principo, bet tik padeda suprasti tai, kas yra prigimta, taip dieviškoji malonė nekeičia žmogaus esmingai, bet tik jam padeda suprasti ir apimti tai, kas yra antgamtiška. Principialiai žmogui nėra nustatyta ribų pažinimo srityje. Jam tik trūksta priemonių, sąlygų ir pagalbos, bet ne pačioje esmėje glūdinčio sugebėjimo.

Bet žmogus, kuris savo dvasia sugeba apimti visą būtį, negali būti šitos būties dalis. Jis negali būti įjungtas į būties rūšių eilę kaip viena rūšis šalia kitų. Jis negali būti būtybė, kad ir savotiška, šalia kitų būtybių. Žmogus, kuris savo dvasia sugeba apimti visą kosmą, ir pats turi būti visas kosmas. Jeigu žmogus būtų tik kosmo dalis, tik aprėžta ir reliatyvi būtybė, jis pačia savo prigimtimi negalėtų net norėti visą būtį aprėpti ir ją savo dvasioje sujungti. Daliai visumos suvokimas yra amžinai uždarytas. Jeigu todėl žmogus bent potencialiai vis dėlto būtį apima, jeigu jam bent principialiai nėra nustatyta jokių ribų kaip gyvuliui, vadinasi, turime pripažinti, kad žmogus nėra dalis, bet visuma, pati būtis, ne būties dalis arba koks reliatyvus jos laipsnis. Žmoguje, kaip gražiai yra pastebėjęs M. Scheleris, „visų daiktų esmės susikryžiuoja ir solidariai

gyvena“ [11]. Nuo pažinimo prigimties mes nuosekliai prieiname prie žmogaus prigimties, kuri slepia savyje neaprėžtų, begalinių galimybių. Žmogus yra pasaulio centras kaip tik dėl to, kad jis potencialiai yra begalinis, kad jis sugeba apimti ne tik tai, kas yra, bet ir tai, kas gali būti. *Begalinio žmogaus idėja yra kiekvienos antropologijos pagrindas.* Šita prasme ir Berdiajevas sako, kad pažinimas žmogaus, kaip pasaulio centro, kuris slepia savyje visas pasaulio paslaptis ir kuris stovi aukščiau už visus pasaulio daiktus, yra kiekvienos filosofijos prielaida, be kurios negalima drįsti filosofuoti.

Begalinis yra žmogus ne tik pažinimo, bet ir norėjimo srityje. Jau paprastas kasdieninis žmonių posakis, kad norams nėra galo, nurodo žmogaus tendenciją į begalybę. Ir šitoji tendencija kyla iš pačios norėjimo prigimties. Norėjimas yra priešinga funkcija pažinimui. Kiek pažinime žmogus įima pažįstamą daiktą į save, tiek norėjime jis tarsi išeina iš savęs ir susijungia su norimu daiktu. Šv. Tomas skirtumą tarp pažinimo ir mokėjimo taip yra charakterizavęs: „Tarp proto ir valios yra toks skirtumas: protas aktualiai veikia tuo būdu, kad pažįstamas dalykas yra prote savo panašumu, tuo tarpu valia veikia aktualiai ne tuo būdu, kad tam tikras panašumas būtų valioje, bet tuo, kad valia turi tam tikrą palinkimą į norimą daiktą“ [12]. Todėl aukščiausias pažinimo laipsnis yra intuicija, kada dvasia paregi savyje būties idėją. Tuo tarpu aukščiausias norėjimo laipsnis yra ekstazė, kada dvasia visiškai išeina iš savęs, tarsi užmiršta save ir gyvena tik pasiektu gėriu. Todėl kaip žmogus pažinime nepasitenkina turėdamas savyje tik daikto vaizdą ar daiktų esmę, bet siekia paregėti savyje daikto idėją, taip lygiai žmogus nepasitenkina norėjime susijungdamas su trokštamu gėriu tik iš viršaus arba tik iš vidaus, bet jis trokšta su juo susilieti ligi absoliučios ir nenutraukiamos vienybės.

Norėjime, kaip ir pažinime, galima surasti trejetą pagrindinių laipsnių, kurie eina begalybės linkme tiek intensyvumo, tiek objektų atžvilgiu. Paprastą pirmykštį pajusti-

[11] Formen des Wissens und die Bildung, 12 p. // Der Sinn des Schaffens.

[12] S. Th., 1, q. 27, a. 4.

nį pažinimą atitinka pirmykštis juslinis norėjimas, kurį mes vadiname *aistra* (concupiscentia). Aistra yra daikto geidimas ir noras su juo susijungti išviršiniu būdu ir dėl išviršinių jo ypatybių. Aistros patenkinimo padaras yra juslinis malonumas. Ji baigiasi tada, kai ji yra patenkinta, vadinasi, kai yra susijungta su jos geidžiamu gėriu. Todėl aistros norėjimas yra reliatyvus. Jis turi ribas. Ligi begalybės aistra neina ir negali eiti, nes jos objektas yra aprėžtas. Aistra liečia materialinius daiktus. Jeigu ji kartais liečia ir asmenis, tai tik tiek, kiek šitie asmens yra materialiniai. Aistra geidžia asmenyje ne jo asmeniškumo, bet jo materiališkumo. Aistros noras žmogui yra bendras su gyvuliais. Gyvuliuose jis yra ir vienintelis.

Tuo tarpu žmogus sugeba pakilti ir į aukštesnį noro laipsnį. Jis gali trokšti ir faktiškai trokšta daikto ne tik dėl jo išviršinių ypatybių, bet ir dėl jo vidaus vertingumo, dėl jo išvidinio gerumo ir tobulumo. Tuomet žmogus daikto ne geidžia, bet jį *myli*. Tuomet jis susivienija su daiktu ne iš viršaus, bet iš vidaus. Ir šitas susivienijimas trunka tol, kol daiktas palaiko jo mylėjimo motyvą, būtent išvidinį gerumą bei tobulumą. Iš kitos pusės, žmogus myli daiktą ne savo juslėmis, bet savo *valia*. Valia yra pirmaeilė meilės galia. Ji sugeba susijungti su daiktu iš vidaus ir save keisti pagal mylimą daiktą. Valios meilės pirmaeilis objektas jau yra ne daiktas, bet *asmuo,* nors daiktus valia taip pat sugeba mylėti. Ir šita valios meilė jau yra žymiai pastovesnė negu aistros geidimas. Vis dėlto ir ji dar yra praeinanti.

Meilė pasidaro amžina ir begalinė tada, kai būtybė yra mylima ne dėl jos išviršinių ypatybių, ne dėl jos vidaus tobulumo, bet *dėl jos pačios*. Kitaip sakant, kai norėjime žmogus susijungia ne jusliniu būdu su daikto paviršiumi, ne valios būdu su daikto vidumi, bet pačia savo dvasia su pačia mylimo ir norimo daikto idėja, su pačia jo būtimi ir dėl jo paties. Šitokį susijungimą mes vadiname *ekstaze,* ir ji sudaro aukščiausią norėjimo laipsnį. Ekstazę čia nebūtinai reikia suprasti mistine religine prasme. Ekstazė yra galima ir prigimtojoje tvarkoje. Jos įvairių laipsnių galima rasti tėvų ir vaikų meilėje, vyro ir žmonos meilėje, didžių idėjų meilėje ir t. t. Be abejo, mistinė religinė

ekstazė yra tobuliausias ekstazės ir tuo pačiu norėjimo įvykdymas. Vis dėlto ir šioje tvarkoje, ir paprastame žmogaus gyvenime ekstazės apraiškų mes galime rasti.

Ekstatiškas norėjimo laipsnis kaip tik ir atskleidžia žmogaus norėjimo absoliutumą. Visų pirma intensyvumo atžvilgiu ekstazė bent potencialiai yra begalinė. Jeigu aistra pasitenkina tik menku susijungimo laipsniu, tik išviršiniu susivienijimu, jeigu valia susijungia su norimu gėriu kaip lygus su lygiu neatsižadėdama savęs ir savo ypatybių, tai ekstazėje žmogus visiškai pasineria mylimajame gėryje, tarsi netenka savęs, atsižada savo būties ir lyg prisiima mylimojo gėrio būtį, kuria jis gyvena ir džiaugiasi. Ekstazė niekados nežino ribų. Ekstatinė meilė niekados nėra pasotinama ir nuraminama. Jos intensyvumas auga kiekvieną sykį vis didyn, kol ji arba faktiškai virsta absoliučia, kaip yra Dievo meilėje, arba sudūžta, nes reliatyvių daiktų mylėjimas ekstatiškai yra nepakeliamas dėl nepasotinamo šios meilės charakterio, kurio patenkinti reliatyvūs gėriai neįstengia. Ekstatinis noras susijungti su reliatyviais gėriais yra didelė žmogaus tragedija. Bet ji aiškiai parodo, kaip žmogaus norėjimas eina ligi begalybės savo intensyvume.

Begalinis ekstatinės meilės intensyvumas ieškosi ir tinkamo objekto, kuris būtų tikęs šitos meilės charakterį patenkinti ir su kuriuo susijungęs žmogus jaustųsi iš tikro visiškai išėjęs iš savęs ir susijungęs amžinai su kita absoliutine būtimi. Ekstatinės meilės absoliutumas ieškosi absoliutinio objekto. Pirmasis toks objektas yra žmogaus asmuo. Žmogus, būdamas bent *in potentia* absoliutinis, tam tikra prasme yra tinkamas objektas ekstatiniam norėjimui. Todėl ekstazė pirmoje eilėje ir liečia žmogaus asmenį. Štai dėl ko asmenų meilėje mes ekstazės daugiausia randame. Lyčių meilėje šitoji ekstazė pakyla ligi didelės įtampos, kiek tik šioje tikrovėje yra galima. Vis dėlto ir žmogaus asmuo nėra tobulas ekstazės objektas jau tik dėl to, kad jis yra absoliutinis tik potencialiai. Potencialus žmogaus absoliutumas nepatenkina aktualios ekstazės ir aktualiai nesujungia vieno asmens su kitu absoliutiniame laipsnyje. Todėl žmogiškasis asmuo ekstazei yra tik tarsi objektas, tik pirmas laipsnis jai užkopti ligi tokio objekto, kuris

yra absoliutinis *in actu*. Toks objektas kaip tik ir yra *Dievas*. Tik Dievas yra vienintelis tikras ir pilnutinis bei tobulas ekstazės objektas. Tik susijungime su Dievu ekstazė apsireiškia visu pilnumu, ir žmogaus norėjimas esti absoliučiai patenkinamas. Tik čia žmogus tarsi visiškai išeina iš savęs, palieka savo žmogiškumą, susijungia su Dievu, gyvena dieviška būtimi ir dėl to pats pasidaro panašus į Dievą. Ekstazėje, kuri kyla iš Dievo meilės, žmogus sudievėja. Norėjimo prigimtis išeiti žmogui iš savęs ir susijungti su norimu gėriu čia esti absoliučiai patenkinama. Norėjimas čia pasiekia savo absoliutumą ir intensyvumo, ir objekto atžvilgiu.

Šitie tad trys žmogaus norėjimo laipsniai kaip tik ir veda mus begalybės linkme norėjimo srityje. Žmogus pradeda nuo paprasto geidimo, kuris apsireiškia aistra ir kuris pasitenkina išviršiniu susijungimu. Toliau žmogus eina per valios meilę, kuri apsireiškia linkimu dėl išvidinio daikto ar asmens tobulumo. Galop žmogaus norėjimas baigiasi ekstaze, arba visišku susijungimu su absoliutiniu objektu tiktai dėl jos paties. Be abejo, šitas paskutinis norėjimo laipsnis tobulai mūsų tikrovėje neapsireiškia, kaip neapsireiškia nė tobulas intuityvinio pažinimo laipsnis. Bet žmogus nenumaldomai prie šito laipsnio eina, o religija mums pažada, kad jis iš tikro realiai įvyks tada, kai mes regėsime Dievą veidas į veidą. Palaimintieji, kaip sako teologai, „tiek dega Dievo meile, jog lyg ir ištirpsta bei pasineria dieviškumo gelmėse, nors visuomet lieka nuo Dievo skirtingi“ [13]. Ekstazė nėra asmeniškumo išnaikinimas, bet tik jo išplėtimas ligi absoliutumo. Žmogaus kelias į begalybę noro srityje yra aiškus. Norams iš tikro nėra galo ne tik psichologiškai, bet ir ontologiškai dėl to, kad pats žmogus yra neaprėžtas, kad jis yra tampąs absoliutas.

Begalinis yra žmogus ir *kūrimo* srityje. Kaip pažinimas ir norėjimas išvystyti ligi aukščiausio laipsnio atskleidžia absoliutinį žmogaus charakterį, taip lygiai tokį charakterį atskleidžia ir kūrimo analizė. Kad žmogus gali kurti, kad jis yra kūrėjas, kad jo kūrybiškumas sudaro pagrin-

[13] *A. Thanquerey.* Synopsis theologiae dogmaticae, III, 785 p. Roma, 1929.

dinę jo prigimties žymę, kuria jis skiriasi nuo gyvulių ir susisiekia su Dievu, tai yra pagrindinė antropologinė tiesa. Jos neigimas vestų ir prie žmogiškumo neigimo. Dėl to net ir natūralistinė žmogaus filosofija šitos tiesos neneigia. Mūsų klausimui yra svarbu tinkamai suprasti ir išnagrinėti kūrimo idėją, nes pats kūrimo faktas yra mums savaime aiškus.

Kūrimas yra būties išvedimas iš nebūties. Tai reiškia, kad kuriamasis veiksmas nėra kurio nors kito akto pakartojimas, bet jis yra visai naujas aktas, kurio niekas ligi tol nėra padaręs ir niekas nepakartos. „Kūrimas,— sako Berdiajevas,— nėra naujo santykio sudarymas tarp atskirų pasaulio dalių; kūrimas yra originalus aktas pasaulyje". Kurdamas žmogus iš nebūties išveda būtį. Nebūtis kūrime yra *terminus a quo. Terminus ad quem* yra būtis. Kuriamasis aktas yra perėjimas iš nebūties į būtį, kurio metu pradeda egzistuoti daiktas, kurio prieš tai *kaip tokio* nebuvo. Šitas naujo daikto kaip tokio pagaminimas ir sudaro pačią kūrybos esmę. Prie kūrybos esmės nepriklauso pačios medžiagos padarymas, kurioje naujo daikto idėja turi būti realizuota. Medžiagos išvedimas iš nebūties (ex nihilo subjecti) priklauso tik Dievui. Bet šitas dalykas rodo ne kūrybos esmingą skirtingumą tarp žmogaus ir Dievo, bet kūrėjų galybės skirtingumą. Kūrimo esmei yra nesvarbu, ar naujas daiktas yra naujas ir medžiagos atžvilgiu. Kūrimo esmę sudaro naujo daikto *kaip tokio* (ex nihilo sui) padarymas. Iš kitos pusės, prie kūrimo esmės taip pat nepriklauso šito naujo daikto kaip tokio regimas apreiškimas tikrovėje, arba, kaip sakoma, idėjos realizavimas medžiagoje. Medžiaga idėjoms yra tik tam tikras substratas, kad idėjos taptų regimos ir prieinamos mūsų pojūčiams, kad jos išsilaikytų laike ir erdvėje. Medžiaga yra tik priemonė idėjoms apsireikšti. Bet idėjos realizavimas medžiagoje nėra kūrybos esmė. Kūrybinio akto centras glūdi išviduiniame idėjos kilime. Išviršinis idėjos realizavimas regimu pavidalu sudaro tik kūrybinio akto *atbaigimą,* bet ne jo esmę. Kūrimas įvyksta tada, kai žmogaus dvasioje kyla naujo daikto kaip tokio idėja. Be abejo, šioje tikrovėje mes, esame priversti idėjas perkelti į medžiagą, nes kitaip jos nebus reikšmingos objektyvinei tikrovei. Bet žmogus

visados kūrimo procese stengiasi atsipalaiduoti nuo medžiagos, ir šitose pastangose kaip tik apsireiškia jo linkimas į begalybę.

Pats žemiausias ir pats netobuliausias kūrimo laipsnis yra *kūrimas iš medžiagos*. Žmogus kūrybinį savo paskyrimą pasaulyje pradeda tuo, kad jis visų pirma pakeičia jau esančios medžiagos pavidalus, iš viršaus juos formuodamas. Medžiaga čia tarnauja ne tik kaip priemonė idėjai apsireikšti, bet dar kaip pats tikrasis kūrybos objektas. Žmogus čia dar kuria *iš medžiagos*. Prie tokio kūrybos laipsnio priklauso pažinimo srityje onomatopėjiniai žodžiai, kuriuose sąvoka yra įvystyta į gamtos duotą medžiagą prigimtų garsų pavidalu. Dorinėje srityje kūrimui iš medžiagos priklauso elementarūs mandagumo ir svetingumo dėsniai, kuriuose dorinė idėja dar reiškiasi kūno formų apdailinimu ir elementariu aistrų apvaldymu. Estetinėje srityje kūrimas iš medžiagos yra ryškus įrankio forma, kur medžiagos keitimo idėja dar yra tik užbrėžta. Šiam kūrybos laipsniui taip pat priklauso ekonominis gyvenimas, kiek jis reiškiasi reikalo ūkio pavidalu. Apskritai šio laipsnio kūryba sudaro pirmykštį žmonijos ir kiekvieno žmogaus pasireiškimą kūrimo srityje.

Antras kūrimo laipsnis yra *kūrimas medžiagoje*. Čia medžiaga jau virsta tik gryna priemone idėjai apsireikšti. Pats šio kūrybos laipsnio centras yra ne medžiagos apdailinimas, bet idėjos įkūnijimas medžiagoje. Čia ne medžiagos išviršinės formos yra svarbu, bet per šitas formas kalbanti idėja. Kuriant iš medžiagos, idėja dar yra tarsi tik iš viršaus prijungiama prie medžiagos. Kuriant medžiagoje, idėja jau įeina į medžiagą ir ją suformuoja ne tik iš viršaus, bet ir *iš vidaus*. Idėjos veikimas čia vyksta pačioje medžiagos formoje. Šiam kūrimo laipsniui pažinimo srityje priklauso kalba su visu jos dėsningumu ir turtingumu, elementarinės mokslo sistemos; dorinėje srityje čion priklauso ugdymas ir elementarinių dorybių įsigijimas; estetinėje srityje čion priklauso technika ir plastinio meno lytys (architektūra, skulptūra ir tapyba). Šis laipsnis sudaro aukštosios kultūros pirmuosius žingsnius.

Trečiasis laipsnis yra *kūrimas be medžiagos*. Žmogaus dvasia nepasitenkina tik tuo, kad ji medžiagą apdailina

tik iš viršaus, ir tik tuo, kad ji įdiegia idėją į medžiagos vidų. Žmogaus dvasia stengiasi savo kūryboje visiškai atsipalaiduoti nuo medžiagos ir visą kūrybinio akto centrą perkelti į pačios idėjos sukūrimą. Dėl to šitame laipsnyje kūrimas nuo medžiagos kiek galima nutolsta. Nauji daiktai čia esti sukuriami be medžiagos pagalbos ir ne medžiagoje, bet pačioje žmogaus dvasioje. Jiems apreikšti regimoje objektyvinėje tikrovėje yra pasigelbstima ne medžiaga *kaip tokia,* bet ženklais, simboliais ir alegorijomis. Čia žmogus stengiasi savo kūrinį perteikti kito žmogaus dvasiai ir jį fiksuoti objektyvinėje tikrovėje *ženklo* pagalba. Šiam kūrimo laipsniui pažinimo srityje priklauso gilios mokslinės sistemos filosofijoje, matematikoje ir gamtos moksluose (Platono idėjų teorija, Gausso ir Lobačevskio sferinės geometrijos, de Broglie bangų mechanika ir t. t.); dorinėje srityje čion priklauso herojiškas dorumas ir šventumas, kuris paliečia ne prigimtą žmogaus būtybės medžiagą, bet patį žmogiškąjį asmenį; estetinėje srityje čion priklauso poezijos ir muzikos meno lytys, kuriose vietoje medžiagos atsistoja ženklas. Žodis arba garsas nebėra toji medžiaga, kuria kūrinys objektyvuojasi. Jis čia objektyvuojasi ženklo pavidalu.

Šis paskutinis kūrimo laipsnis kaip tik ir atidaro žmogui kelią į begalybę. Žmogus čia pradeda nugalėti medžiagą ir pradeda kurti tik savo dvasioje. Matematika ir muzika yra aukščiausi šiuo metu pasiekti šio be medžiagos kūrimo laipsniai, kuriuose ženklas vaidina pirmaeilį vaidmenį. Šių tad sričių kūrimas yra universaliausias ir suprantamas visiems žmonėms, nes nevaržomas medžiagos, tegul ir žodžio pavidalu. Be abejo, žmogus visiškai medžiagos nenugali ir jos visiškai iš savo kūrimo neišskiria. Bent ženklo vartojimas visados pasilieka. Vis dėlto pastangos atsipalaiduoti nuo medžiagos žmogaus kūrimo išsivystyme yra visiškai aiškios. Tuo tarpu šitas atsipalaidavimas atidaro žmogui neaprėžtas perspektyvas. Kurdamas iš medžiagos ir medžiagoje, žmogus yra priverstas paisyti medžiagos reikalavimų ir dėl to savo kūryboje yra suvaržytas ir aprėžtas. Kurdamas be medžiagos, žmogus pergali medžiagos ribotumą ir išeina į absoliutinę savo dvasios laisvę. Dvasia čia susiduria tik su nebūtimi; ji niekieno nėra varžoma,

todėl gali kurti tiek, kiek pajėgia, ir taip, kaip patinka. Kadangi šitas dvasios pajėgumas principialiai yra neaprėžtas, todėl ir kūrimas be medžiagos pasidaro taip pat neaprėžtas. Be abejo, šioje tikrovėje absoliučiame laipsnyje tokios laisvės mes nepasiekiame. Vis dėlto kelias į ją rodo, kad šitokia kūrimo laisvė yra žmogaus idealas, kuris bus realizuotas žmogaus perkeitimo metu.

II. PSICHOLOGINIAI PROMETĖJIZMO PERGYVENIMAI

1. Kūrybinės galios jautimas

Ontologinių prometėjizmo pagrindų nagrinėjimas parodė, kad metafiziniu atžvilgiu prometėjizmas turi neišgriaunamą atramą pačioje žmogaus prigimtyje: jo panašume į Dievą ir jo linkime į absoliutumą. Todėl prometėjiškasis žmogaus didybės teigimas nėra puikybė, nėra tik psichologinis įsikalbėjimas, bet realios žmogiškosios didybės apraiška. Ontologiškai, kaip matėme, šitoji didybė, jos supratimas ir teigimas yra visiškai pagrįsta. Bet šiuo tarpu mums kyla kitas klausimas: kaip šitoji žmogaus didybė yra pergyvenama psichologiškai? Kaip prometėjizmas reiškiasi psichologinėje žmogaus srityje? Kaip prometėjiška dvasia pergyvena žmogų, jo santykius su artimaisiais ir su gyvenimo institucijomis?

Pirmas dalykas, kuris lengvai yra pastebimas prometėjizmo psichologijoje, yra *nepaprastas žmogaus kūrybiškumo teigimas, jo vertinimas ir juo pasitikėjimas.* Prometėjiškoji antropologija yra kreacionistinė, vadinasi, tokia, kuri žmogaus esmę mato jo kūrybiniame sugebėjime. Žmogus kūrėjas prometėjizmui yra tikrasis žmogus. Kiek buržuazinė dvasia nėra kūrybiška, tiek prometėjiškoji tiesiog degte dega kūrybos karščiu. Žmogaus panašumas į Dievą prometėjizmui glūdi žmogaus sugebėjime kurti. Žmogaus kelias į absoliutumą eina taip pat per kūrybą. Kūrybinė yra žmogaus gyvenimo prasmė, jo pradžia ir galas, jo alfa ir omega. Mickevičiaus Konradas tiesiog sąmoningai teigia save kaip kūrėją ir kaip kūrėjas stoja priešais Dievą, dieviškojoje kūryboje nematydamas nieko pranašesnio už sa-

vo paties kūrinius. Kūrybinės galios jautimas, tikėjimas į jos galybę palaiko prometėjiškai nusiteikusią dvasią jos skaudžioje dramoje. Prometėjas tiki, kad kūryba, kaip Novalis gražiai yra pasakęs, „atidaro vartus į pirmykštį pasaulį“ [14]. Šiame pirmykščiame pasaulyje Prometėjas jaučiasi esąs jo valdovas, esąs šio pasaulio dievas. Putinas šitą prometėjiškai kūrybišką užsimojimą yra išreiškęs tokiu gražiu posmu:

...jeigu pasieksi
Padangėj iškeltą viršūnę,
Tu būsi kaip Dievas,
Paniekintos žemės klajūne!
Tu būsi tik vienas
Tau matomos saulės ugnim suspindėjęs,
Bedugnių ir kalnų, ir viso pasaulio kūrėjas [15].

Žmogaus kūryboje, prometėjizmo supratimu, glūdi žmogaus laimė, jo išganymas ir jo gyvenimo įprasminimas. Prometėjizmas gerai žino, kad kūrybos kelias šioje tikrovėje yra labai skaudus, kad iškeltą padangėj viršūnę reikia siekti net krauju prakaituojant. Bet kūrybos jis niekados neišsižadėjo, kaip buržuazija, ir savo kūrybinės didybės jis niekados neiškeičia į miesčioniškus malonumus. Štai dėl ko prometėjiški istorijos tarpsniai, kaip Renesanse, pasižymi nepaprastu kultūros pakilimu. Ir štai dėl ko prometėjiškai nusiteikusių dvasių mes daugiausia randame dailiosios kūrybos srityje.

Žmogaus kūrybiškumas apreiškia žmogaus genialumą. *Žmogaus genialumas yra antrasis prometėjizmo pergyvenimas.* Prometėjizmas teigia žmogų kaip kūrėją ir sykiu teigia jį kaip genijų. Šiuo atveju yra gana charakteringos N. Berdiajevo mintys. Berdiajevas teigia, kad „žmogus kaip kūrėjas yra padarytas genialus“ [16]. Genialumas esąs „integralinė žmogiškojo asmens ypatybė, o ne ypatinga dovana“ (ibid.). Berdiajevas yra įsitikinęs, kad genialumo galima rasti „vyro meilėje moteriai, motinos — savo vaikui“; genialumas galįs „glūdėti šventajame, jo pastangose per-

[14] Der sterbende Genius // Novalis Werke. Gedichte, 134 p., v. H. Friedemann.

[15] Tarp dviejų aušrų, 40 p. Kaunas, 1927.

[16] De la Destination de l'Homme, 172 p. Paris, 1935.

sikeisti į tobulą ir apšviestą būtybę" (ibid.). Žodžiu, genialumas esąs kiekviename žmoguje. Tiesa, ne kiekvienas žmogus sugebąs savo genialumą apreikšti regimais ženklais kūriniuose. Realizuoti savo turimą idėją objektyvioje tikrovėje reikia specialaus talento. Bet šitų idėjų savyje turėti, jas savyje kurti yra leista kiekvienam. Šita prasme ir Novalis yra pasakęs, kad „be genialumo mes apskritai negalėtume egzistuoti; genijus yra reikalingas visiems" [17]. Novalis taip pat kalba apie „visų žmonių pakėlimą ligi genijaus" [18], vadinasi, apie jų išvidinio genialumo išvystymą ir išryškinimą.

Genialumas padaro ne tik tai, kad žmogus yra kūrybiškas, bet ir tai, kad jis yra kūrybiškas *iš savęs*. Genijaus nepriklausomumas nuo niekieno yra vienas iš pagrindinių prometėjizmo teigimų. Genijus prometėjizmui stovįs aukščiau už laiką ir aukščiau už erdvę. Jis nėra palenktas jokiems dėsniams ir jokiems įstatymams. Visi tie dalykai, kuriems, sakoma, genijus turįs paklusti, tik varžo ir silpnina jo galybę, išsivystančią tik per jį patį ir iš jo paties. Genijaus nepriklausomumas yra gražiai išreikštas viename Fr. Schillerio eilėraštyje, pavadintame „Der Genius". Schilleris jame sako, kad „tavęs mokslas negali pamokyti; jis mokosi iš tavęs. Tas dėsnis, kuris geležine lazda palenkia neklaužadas, tavęs nesaisto. Ką tu darai, kas tau patinka, tai ir yra dėsnis. Vienas ir tylus tu eini per užkariautą pasaulį" [19]. Čia yra pagrindas, kodėl prometėjizmas tik maža kreipia dėmesio į etiką ir į asketiką. Prometėjizmo etika yra kūryba. Tai vad. „darbų etika", kurioje nuteisinimo laukiama iš to, kas yra sukurta. Tai yra Ed. v. Hartmanno etika kaip priešingybė Lutherio etikai. Prometėjas nori pasiekti šventumo ir išganymo per *savo* kūrybą. Todėl tiesioginės tobulinimosi praktikos jo yra nemėgstamos ir net neigiamos.

Prometėjiško kūrybiškumo motyvas yra *idėja*. Prometėjas kuria ne dėl naudos, ne dėl reikalo, bet dėl idėjos, dėl to, kad jo turima idėja jį traukia ir žavi. *Prometėjas iš esmės yra idėjos žmogus*. Kiek buržujus yra beidėjinis

[17] Novalis Werke. Fragmente I, 199 p.
[18] Ibid., 138—139 p.
[19] Schillers Werke, I, 264 p., v. H. Stiehler.

žmogus, kuris niekuo nesižavi ir kurio niekas netraukia, tiek Prometėjas visa savo galia atsideda paregėtai idėjai, esti jos vedamas net ligi sudužimo. Tai, ką N. Hartmannas yra pasakęs apskritai apie idėjos vaidmenį žmogiškojoje kūryboje, prometėjiškosios dvasios kūrybai tinka pirmiausiai ir geriausiai. „Žmogus,— sako Hartmannas,— visados linksta savo gyvenimą palenkti idėjoms... Jis nori savo gyvenime matyti tikslą ir paskyrimą. Jis todėl visuomet griebiasi idėjų, kur tik jų randa, o kur jų neranda, ten jis jų susikuria. Nė vienas, kuris yra žmogus tikra prasme, negali gyventi be idealų, ir kas jų išsižada, tas išsižada geriausios savo dalies. Šitoji pagrindinė žmogaus būtybės tendencija yra identinė norui surasti savo buvimo prasmę ir ją įvykdyti. Ji padaro žmogų ne tik sugebantį, bet kiekvieną sykį pasiruošusį atsidėti tikslams, kurie jam pasirodo, nepaisant ar jie jam pačiam išeis naudon, ar ne“ [20]. Šiuo atžvilgiu prometėjizmas apsireiškia kaip idealinis žmogaus nusiteikimas, nes šitas nesavanaudiškumas idėjos vykdyme jame yra labai ryškus. Prometėjizmas žavisi idėja dėl josios pačios.

Čia mes susekame dar vieną charakteringą prometėjiškosios dvasios bruožą santykiuose su idėja. *Prometėjiškai nusiteikęs žmogus yra daugiau idėjos traukiamas ir žavimas negu jos vadovaujamas.* Kiekvienoje didžioje idėjoje esama vadinamo fascinozinio elemento, vadinasi, tokio, kuris sužavi žmogaus dvasią, ją savotiškai apsvaigina ir patraukia bei pririša. N. Hartmannas yra pasakęs, kad „idėja, sykį paregėta, fascinuoja žvilgį“ [21]. Šitas fascinozinis idėjos veikimas prometėjiškos dvasios žygiuose yra labai ryškus. Prometėjas esti savotiškai idėjos apsėdamas, jis virsta jos fanatiku, jos savotišku pranašu. Jis blaiviai apie ją nesprendžia, protu jos nenagrinėja, jos kritiškai nevertina. Jis pasitiki ja be jokių rezervų, jis esti josios nešamas tarsi kokios galingos srovės. Ar mes imsime atskirus prometėjiškosios dvasios reiškėjus, kaip Nietzsche, Ed. v. Hartmannas, Mykolas Angelas arba Hegelis, ar nagrinėsime ištisus prometėjiškus sąjūdžius, kaip komunizmas ir na-

[20] Das Problem des geistigen Seins, 257 p. Berlin u. Leipzig, 1933.

[21] Op. cit., 258 p.

cionalizmas, visur mes rasime šitą fascinozinį idėjos charakterį, šitą savotišką apsvaigimą idėjos šviesa ir josios grožiu, šitą nenumaldomą, fanatiškai aistringą prisirišimą prie savo idealo. *Prometėjizmui trūksta santykiuose su idėja blaivumo.* Prometėjiška dvasia nėra sistemingai, nuosekliai idėjos vadovaujama. Ji eina paskui idėją tarsi akla, eina audringai ir neatlenkiamai. Be abejo, tai yra stiprioji prometėjizmo pusė, kuri uždega žmonių širdis, laimi gyvenimo sritis ir vykdo revoliucijas kardu ir žodžiu. Bet, iš kitos pusės, šitasai audringumas yra ir prometėjiškų pralaimėjimų priežastis, nes neretai idėjos pasirodo nesančios vertos tokių didelių aukų ir tokio besąlyginio prisirišimo.

Kūrybos galia ir išvidinis įrankis yra *fantazija.* Fantazijos vaidmuo kūrybiniuose aktuose yra pagrindinis. Kūryba yra negalima kitaip, kaip tik įsivaizduojant konkrečiu pavidalu tai, kas norima sukurti. Neužtenka savyje turėti idėją. Reikia šiai idėjai suteikti vaizdingo tipo pavidalą, reikia ją įsivaizduoti realizuotą regimu būdu. Tik tada idėja gali būti perkelta į tikrovę ir realizuota objektyvioje tvarkoje. Todėl fantazijos vaidmuo visose kūrybos srityse yra niekuo nepakeičiamas. Ji apima visas gyvenimo sritis. Berdiajevas teisingai pastebi, kad „fantazija turi reikšmės ne tik mitų ir meno kūryboje, kur josios niekas neneigia, bet ir moksliniuose bei techniniuose išradimuose, net doriniame gyvenime ir santykiuose tarp žmonių“ [22]. Žmogus, kuris neturi fantazijos, negali būti kūrybiškas.

Todėl prometėjizmas, ypatingai pabrėždamas kūrybinį žmogaus gyvenimo momentą ir išvidinės idėjos nešamas, fantaziją vertina taip pat ypatingai, labiau negu kitas žmogaus galias. Faktiškai prometėjizmas yra fantastiškas nusiteikimas, fantastiškas ta prasme, kad jo siekiami idealai yra fantazijos sukurti. Jie gali būti dažnai nerealūs, nerealizuojami, net tragiški. Bet prometėjiškai nusiteikusios dvasios jų siekia be atodairos, nes jie yra jų fantazijos padarai, todėl jiems savi ir artimi. Prometėjiškas žmogus nėra valios žmogus, kaip gali iš sykio atrodyti, svars-

[22] De la destination de l'Homme, 188 p.

tant jo pasiryžimą ir ištesėjimą. Čia ne valia stumia žmogų veikti ir ištverti, bet stipri fantazijos įtaka, susijungusi su fascinoziniu idėjos patraukimu. Tai patvirtina ir tas faktas, kad tuose dalykuose, kuriuose fantazija pasireikšti beveik negauna, prometėjiški žmonės yra labai silpni, svyruoją, neapsisprendę ir nepastovūs. Kasdieninis tokių žmonių gyvenimas labai dažnai yra netvarkingas ir net palaidas. Taip yra dėl to, kad kasdieniniuose dalykuose fantazijos veikimas yra nejaučiamas. Juose reikia valios, kuri sugebėtų žmogų sutvarkyti ir susisteminti. Tuo tarpu tokios valios prometėjiškai nusiteikusieji žmonės kaip tik neturi. Jie toli gražu nėra asketai, kurie kiekvienam mažmožiui nustato tinkamą vietą žmogaus gyvenime. Prometėjiški žmonės gyvena didžiulėmis idėjomis, didžiuliais užsimojimais, kuriuose fantazija išvysto visą savo jėgą ir kuriuose idėjos traukiamoji galia taip pat yra labai jaučiama. Tai yra kūrybiški žmonės, ir kur kūrybos beveik nežymu, ten jie jaučiasi svetimi, ir visas jų veikimas šioje srityje yra nesėkmingas. Todėl konkrečiai prometėjiški žmonės yra menki šeimos ir namų tvarkytojai, menki administratoriai arba įstaigų vedėjai, menki biurų valdytojai arba tyrinėtojai. Bet užtat jie yra geri planuotojai ir projektuotojai, geri vadai, geri mokslininkai ir menininkai. Jie yra fantazijos žmonės, todėl veikia gerai visur ten, kur reikalinga fantazijos pagalbos.

Pirmas tad psichologinis prometėjizmo pergyvenimas sukasi aplinkui žmogų kaip kūrėją. Prometėjiškai nusiteikęs žmogus jaučia kūrybines savo galias, jaučia jų pilnatvę savyje ir todėl šiomis galiomis pasitiki ir jas aukštai vertina. Pergyvendamas idėją kaip patraukiantį ir svaiginantį pradą, jis visame gyvenime fascinozinio idėjos elemento yra nešamas. Pasiduodamas stipriam fantazijos veikimui, Prometėjas darosi didelių užsimojimų ir planų vykdytojas, bet silpnas kasdieniniame gyvenime.

2. Žmogaus asmenybės teigimas

Žmogaus dieviškumas, jo absoliutumas, jo didybė ir jo kūrybiškumas susitelkia ir apsireiškia žmogiškojoje *asmenybėje*. Žmogaus asmenybė yra aukščiausias pradas viso-

je būties tvarkoje ir aukščiausia vertybė visoje vertybių hierarchijoje. Ji yra tiesioginis Dievo kūrybos ir žmogaus dvasios veikimo padaras, todėl stovi aukščiau už visus kitus šios tikrovės daiktus. „Asmuo,— sako Berdiajevas,— yra vertybė, stovinti aukščiau už valstybę, už tautą, už žmonių giminę, už prigimtį; ji net negali būti statoma toje pačioje plotmėje“ [23]. Šitoks asmenybės vertinimas ir pergyvenimas yra antra charakteringa psichologinė prometėjizmo žymė. Niekas taip žmogiškosios asmenybės aukštai neiškelia ir niekas jos taip atkakliai negina, kaip prometėjiškai nusiteikusieji žmonės. Šitas gynimas eina net ligi individualizmo, net ligi egocentrizmo. Bet net ir šituose iškrypusiuose asmenybės bruožuose yra žymus idealistinis asmenybės vertinimas ir jai reiškiama pagarba. Goethe's posakis, kad „asmenybė yra žemės vaikų laimė“, prometėjizmo yra labai gerai suprantamas ir pergyvenamas.

Vis dėlto prometėjizmo suprantama asmenybė yra kiek kitokia negu, pavyzdžiui, krikščioniškai suprasta. Krikščionybė asmenybę supranta daugiau moraline prasme, kaip dorinių žmogaus pastangų rezultatą. Šia todėl prasme ne kiekvienas žmogus jau yra asmenybė, nors kiekvienas yra *asmuo* ontologine prasme. Tuo tarpu prometėjizmas dorinio momento asmenybėje nepabrėžia, jo neteigia ir net jo nepastebi. Prometėjizmui asmenybė yra ne dorinių žmogaus veiksmų rezultatas, ne aukštas dorinis žmogaus išsitobulinimas, bet *žmogaus dvasios pranašumas ir jos savarankiškumas*. Prometėjizmas kovoja už dvasios laisvę jos santykiuose su gyvenimo pradais. Asmenybės vardu čia yra vadinama dvasios nepriklausomumas nuo viso kito pasaulio, jos iškilimas aukščiau už visus šios tikrovės daiktus. Ar šitas nepriklausomumas bei iškilimas yra pažymėtas dorinių pastangų ženklais, ar jis šiuo atžvilgiu yra skurdus ir menkas, prometėjizmas nesirūpina. Jam tik svarbu, kad žmogus pačia savo prigimtimi yra asmuo, vadinasi, aukščiausias pradas, ir todėl prometėjizmas reikalauja šiam pradui laisvės, nepriklausomybės, pripažinimo ir vertinimo.

Kai etninis momentas iš asmenybės yra išskiriamas, tuomet labai greitai nueinama į individualizmą. Dorinis

[23] Op. cit., 80 p.

asmenybės supratimas vertina ne tiek faktinį žmogų, koks jis yra, kiek idealinį žmogų, koks jis turi būti, o faktinis žmogaus vertinimas čia yra tik toks, koks yra šito faktiškumo palenkimas idealui arba kiek idealas yra realizuotas žmogaus faktiškume. Tuo tarpu kai į asmenybę yra žiūrima daugiau ontologiniu atžvilgiu, tuomet faktiškumas tampa norma, nes visi žmonės ontologiniu atžvilgiu yra lygios asmenybės. Prometėjizme taip iš tikrųjų ir yra. Prometėjizmas vertina ontologinę asmenybę ir šiai ontologinei asmenybei reikalauja gyvenime laisvės ir pripažinimo. Tuo pačiu logiškai įvyksta asmenybės reikalavimų neatskiriamas sujungimas su faktiškais žmogaus reikalavimais, su jo norais, su jo valia ir net kaprizais. *Asmeniškumas tuomet tampa individualizmu.* Šitoks individualinis bruožas prometėjizme yra labai ryškus. Prometėjizmas faktiškai kovoja už individualistinę laisvę, už žmogaus genialumą, už žmogaus faktiškus interesus. Kova už asmenybę čia virsta kova už individualybę. Prometėjiški istorijos tarpsniai ir prometėjiški žmonės beveik visados esti individualistai.

Čia mums gali paaiškėti, koks yra skirtumas šiuo atžvilgiu tarp vidurinių amžių ir Renesanso. Burckhardtas ir Michelet visai teisingai nurodo, kad Renesanso metu buvo atrastas žmogus kaip individas. Šiam žodžiui reikia duoti tikrą jo prasmę. Kai kas norėtų matyti, kad Renesanso metu iškilo žmogus kaip asmenybė. Ir tai būtų tiesa. Tik reikia pridėti, kad Renesansas iškėlė žmogų kaip ontologinę asmenybę. Viduriniais amžiais žmogus buvo vertinamas kaip dorinė asmenybė. Todėl jis nebuvo individualistas. Jis jautėsi turįs ryšių su kitais žmonėmis, turįs aukštesnių dieviškųjų normų. Realūs ir faktiški jo reikalai buvo tvarkomi pagal žmogiškosios asmenybės dorinį idealą. Tuo tarpu Renesansas atkreipė dėmesį į kitą žmogaus pusę. Jis atrado žmogų kaip ontologinę asmenybę, kaip nepriklausomą nuo visų kitų dalykų, kaip aukščiausią vertybę savyje. Šitas atradimas ontologinėje tvarkoje yra visai teisingas. Bet kai jis pereina į kasdieninę tvarką, kai jis ima apspręsti žmonių santykius su artimu ir su Dievu, jis neišvengiamai tampa individualizmu, nes šituos santykius valdo jau ne ontologiniai, bet moraliniai

dėsniai. Tuo tarpu moralinė asmenybės pusė Renesanso buvo pamiršta. Štai kodėl Renesansas atrado žmogų kaip individą, o ne kaip dorinį asmenį. Kaip dorinę asmenybę Renesansas žmogų prarado. Renesansas yra, kaip jau buvo minėta, prometėjiškas Europos istorijos tarpsnis. Ir jo todėl individualizmas yra charakteringas visam prometėjiškam nusiteikimui.

Šitas individualistinis bruožas eina per visas prometėjiškojo gyvenimo sritis. Reikia pripažinti, kad prometėjizmas yra viena ištisa asmenybės apologija. Bet šitoje apologijoje esama labai stiprių individualistinių elementų, kurie kaip tik prometėjizmo pastangas ginti asmenybę padaro didele dalimi nevaisingas. Asmenybė turi būti ginama. Ir šiuo atžvilgiu prometėjizmas eina geru keliu. Bet tasai būdas, kuriuo jis asmenybę gina, dažnai yra klaidingas, nes išaugęs ne tiek iš tikros asmenybės, kiek iš faktiškos žmogaus individualybės.

III. MORALINĖS PROMETĖJIZMO APRAIŠKOS

1. Idealistinis nusiteikimas

Jau buvo minėta, kad prometėjiškojo kūrybiškumo motyvas yra idėja ir kad šitoji idėja žavi prometėjiškai nusiteikusį žmogų fascinoziniu savo pradu. Tas pat galima pasakyti ir apie praktinį prometėjizmo veikimą. Kūrybinis žmogaus nusiteikimas turi reikšmės ir kasdieniniam jo gyvenimui, iš kurio yra sprendžiama apie žmogaus moralinę vertę. Todėl prometėjizmas, vaduodamasis idėja savo kūryboje, neprasilenkia su idėja ir praktiniuose savo darbuose. Moraliai vertinant prometėjizmą, visų pirma reikia jį pavadinti *idealizmu,* idealizmu ne metafizine, bet etine prasme. *Prometėjiškai nusiteikęs žmogus yra idealistas.* Dvasios reikalavimai jam yra pirmutiniai. Už juos jis kovoja, jais jis gyvena, ir dėl jų jis sielojasi. Be abejo, šitas idealizmas, kaip vėliau matysime, gali būti blogio idealizmas; jis gali būti net demoniškas. Bet jis visados yra iškilęs aukščiau materialinių interesų. Renesanso „nuodėmės milžinai", kaip ano meto veikėjus yra pavadinęs Windelbandas,

dažnai buvo tiesiog apsėsti blogio idėjos. Bet tai buvo vis dėlto idėja, ne interesas, ne duona ir ne kūnas.

Šiuo atžvilgiu prometėjizmas yra utilitarizmo ir tuo pačiu buržuazijos priešginybė. Nauda prometėjizmui stovi paskutinėje vietoje. Josios jis nesiekia ir nesivaiko. Savo veikimo utilitaristiniais motyvais jis neapsprendžia. Dėl to kiek buržuazija šiuo atžvilgiu yra palinkusi į auksą, į prabangą, į minkštą gyvenimą, tiek prometėjizmas eina visai priešingu keliu. Prometėjiškai nusiteikęs žmogus niekina pinigą ir ekonominius žmones. Jis gali gyventi net ir skurde — anaiptol ne dėl taupumo kaip šykštus buržujus. Jis gali pakelti kietą gyvenimą, visai apie jį net negalvodamas. Kad taip iš tikro yra, matyti iš atskirų prometėjiškai nusiteikusių žmonių ir ištisų prometėjiškų sąjūdžių gyvenime. Tiesa, prometėjizmo praktiniame veikime, pavyzdžiui, komunistų ar nacionalistų sąjūdyje, pinigas vaidina didelį vaidmenį. Bet čia jis yra priemonė papirkti tiems, kurie šituo pinigu žavisi, ir padaryti juos prometėjiškų idėjų įrankiais. Patys prometėjizmo atstovai šitokius žmones niekina ir net juos naikina, kai jie pasidaro nebereikalingi. Tai jau yra savotiškas demoniškumas. Bet jis nėra utilitaristinis materialine prasme. Toksai nusistatymas naudos atžvilgiu prometėjizmą padaro moraliniu atžvilgiu žymiai vertingesnį negu buržuazija. Miesčioniško nusiteikimo žmonės paniekina žmogaus dvasią ir tuo būdu etiškai darosi menkaverčiai. Prometėjizmas, iškeldamas asmenybę, tuo pačiu pasidaro aukštos etinės vertės, nors dažnai nueina kitu keliu, negu rodo tikrasis doros idealas. Vis dėlto net ir klaidingas prometėjizmo dorinis idealas visados pasilieka idealo srityje, niekados nenusileisdamas į miesčioniško, utilitaristinio gyvenimo sferas.

Dvi charakteringos ypatybės kyla prometėjizmui iš idealistinio jo nusiteikimo. Pirmąją būtų galima pavadinti *kasdieninio gėrio baime*. Prometėjiškai nusiteikęs žmogus tiesiog instinktyviai bijo tokio gėrio, kuris yra smulkus, menkas, šeimyniškas, žodžiu, kasdieninis. Prometėjiška dvasia visados yra viliojama didžių dalykų. Todėl visa, kas ją riša prie kasdienos, jai yra nesava ir net tam tikra prasme baisu. Taip yra dėl to, kad prometėjiškai nusiteikęs žmogus instinktyviai jaučia, kad su šituo kasdieniniu

gėriu yra susijęs utilitarizmas, kad po juo slepiasi miesčioniškai buržuazinis gyvenimo elementas. Kasdieninis gėris, tegul jis vadinsis ir labai gražiais vardais, kaip šeima, vaikai, tarnyba, profesija, visados yra pavojingas kilnioms žmogaus dvasios aspiracijoms, nes visi šitie dalykai yra labai žemiški, labai arti susijungę su žemės dulkėmis, su patogiu, maloniu ir lepinančiu gyvenimo būdu. Prometėjiškas žmogus nėra krikščioniškas žmogus, kuris visus šituos dalykus persunkia amžinybės pradu ir padaro juos antgamtinio gyvenimo simboliais. Krikščionis žmogus kasdieninį gėrį apvalo nuo buržuazinių priemaišų antgamtinio prado jėga. Tuo tarpu prometėjiškas žmogus šitos jėgos neturi. Jis veikia savo paties galybe. Todėl savaime jis bėga nuo šito kasdieninio gėrio, nes jaučia, kad jo vieno dvasia sunkiai galės pergalėti buržuazinės kasdienos priemaišas. Krikščioniui šiuo atžvilgiu šviečia šv. Pauliaus žodžiai: „Visa yra jūsų, jūs gi Kristaus". Prometėjui tuo tarpu nėra kuo vadovautis grumtynėse su buržuaziniu žmogaus ir gyvenimo pradu. Todėl kiek krikščionis buržuazinį savo paties ir savo gyvenimo pradą pergali, tiek Prometėjas nuo jo stengiasi pabėgti. Štai kodėl prometėjiškai nusiteikę žmonės nemėgsta šeimos gyvenimo, yra menki šeimos nariai, nemėgsta savo profesinio darbo, sunkiai pasirenka specialybę ir paprastai, kaip sakoma, nemoka gyventi. Visi šitie kasdieniniai reikalai juos sunkiai slegia, ir jie ieško progų jais nusikratyti. Kasdieninio gėrio baimė lydi kiekvieną prometėjiškai nusiteikusį žmogų.

Antra charakteringa ypatybė, taip pat turinti ryšio su idealistiniu nusiteikimu, yra *prometėjizmo veikimas ateities perspektyvoje.* Prometėjiškas žmogus iš esmės yra ateities žmogus. Dabarties kategorijoje jis negyvena ir nenori gyventi. Todėl ir jo veikimas jungiasi ne su dabartimi, bet su ateitimi. Buržuazija, siekdama malonumo arba naudos, iš esmės gyvena dabartyje, nes malonumas ir naudingumas yra vertingi tik tada, kai jie *yra*, o ne tada, kai jie dar tik *bus*. Būsimas malonumas arba būsima nauda menkai težavi žmogų. Kūnas veržiasi pasitenkinti čia pat. Naudingumas taip pat nori būti tuojau patiriamas ir pergyvenamas. Tuo tarpu prometėjizmas, inspiruojamas

idėjos, šita idėja gyvena savo viduje ir siekia josios realizavimo konkrečioje tikrovėje. Prometėjizmas gerai žino, kad idėjos realizavimas nėra dabarties dalykas, kad idėja įsikūnija kiekvieną kartą tik iš dalies, kad josios tobulas susijungimas su realybe visados yra ateities dalykas. Prometėjiškai nusiteikęs žmogus todėl visados žiūri į ateitį ir veikia šitos ateities perspektyvoje. Jis menkai paiso *dabarties* pralaimėjimų ar laimėjimų. Jis visados žiūri, kaip pasiekta dabartis derinasi su laukiama ateitimi. Ateitis visados yra prometėjiško veikimo metas. Dėl to trumpi, konkretūs, aiškūs laimėjimai, kurių taip siekia buržuazija, prometėjizmo nevilioja. Negyvendamas kasdiena, prometėjiškas žmogus negyvena nei dabartimi. Štai kodėl dažnai atrodo, kad prometėjiški užsimojimai yra tik svajonės, tik utopijos, tik nerealios kalbos apie kažkokį nerealizuojamą idealą. Taip apie prometėjizmo žygius sprendžia buržuazija. Tuo tarpu iš tikrųjų prometėjizmas žymiai daugiau laimi negu buržuazija, nes jis laimi *giliau*. Buržuazija apvaldo gyvenimo paviršių ir tikisi jau viską laimėjusi. Prometėjizmas siekia gyvenimo gelmių, siekia pamažu, ir ateina laikas, kada jo pergalė pasidaro visuotinė. Renesansas pradėjo, atrodo, svajonėmis. Susižavėjimas antikinės kultūros gėrybėmis buvo savotiškai poetiškas, nerealus, svajingas ir net utopiškas, nes juk argi galima, buržuaziškai žiūrint, atgaivinti tai, kas yra mirę prieš keliolika amžių. Tuo tarpu šitoms utopijoms kaip tik buvo lemta valdyti dvasinį Europos gyvenimą. Tą patį matome ir šiuo metu. Devynioliktojo ir pradžios dvidešimtojo šimtmečio buržuazija tik šypsojosi iš komunistinio sąjūdžio. Nacionalistinių judėjimų daigai absoliutizmo gadynėje taip pat atrodė tik svajonės ir romantiški kai kurių asmenų susidūmojimai. Tuo tarpu šiandien Europa jau aiškiai žengia į komunistinę ir nacionalistinę gadynę. Buržuaziškai nusiteikę žmonės tebelaukia šitų prometėjiškų sąjūdžių žlugimo. Bet visi ženklai rodo, kad šitos jų viltys nepasiteisins. Trumparegiškas veikimas visados pralaimi kovoje su veikimu ateities perspektyvoje.

2. Drąsa nusidėti

Šitoji dorinė prometėjizmo apraiška yra labai savotiška, bet ji gerai atskleidžia prometėjiškos dvasios nusiteikimus. *Nusidėti nėra toksai paprastas dalykas, kaip atrodo iš sykio.* Be abejo, čia kalbama ne apie smulkias kasdienines nuodėmes, bet apie *sąmoningai* padarytą nuodėmę žinant, kad tai yra nuodėmė, ir vis dėlto ją darant. Daugeliui žmonių tokia nuodėmė netelpa jų sąmonėje. Jie nesupranta, kaip galima nusidėti sąmoningai. Jiems nuodėmės išsprūsta tik netyčiomis. Iš kitos pusės, buržuaziškai nusiteikę žmonės *bijo* nusidėti. Jie nori patenkinti savo siekimus, bet taip, kad nebūtų pažeistas dorinis dėsnis arba pozityvūs įsakymai. Todėl buržuazija mielai naudojasi visomis tomis priemonėmis, kurios padeda išvengti konflikto tarp dorinių dėsnių ir sąžinės ir sykiu padeda patenkinti žmogaus reikalus. Dėl to buržuazijos sluoksniuose klesti probabilizmas, Ogino teorija, kazuistika ir visi šios rūšies apsaugos nuo nuodėmės būdai. Visa tai rodo, kad nusidėti reikia drąsos. Buržuazija josios neturi. Buržuazija visados savo nuodėmes teisina nežinojimu arba suklupimu netyčia. Drąsa nusidėti atsiranda tik prometėjiškoje dvasioje.

Prometėjas visų pirma nesiteisina nežinojimu. Jis nusideda visai sąmoningai, aiškiai žinodamas ir net tyčiomis. Šitas pasipriešinimas aiškiai matyti visuose pasakojimuose, kuriuose glūdi įvystyta prometėjizmo idėja. Aischilo Prometėjas aiškiai pasisako, kad norėjo pasipriešinti Dzeuso valiai ir kad to neneigia. Babelio bokšto statytojai taip pat sąmoningai vykdė savo nutarimą. Mickevičiaus Konradas aiškiausia sąmone skelbia kovą Dievui. Visiems šitiems prometėjizmo atstovams jų daromos nuodėmės neišsprūdo netyčiomis, bet buvo padarytos aiškiai žinant ir valiai sutinkant. Prometėjiškai nuodėmei geriausiai tinka teologiškas nuodėmės apibrėžimas, kuriame sakoma, kad sunkiai nuodėmei reikalinga svarbi medžiaga, pilnas sutikimas: *materia gravis, plena advertentia plenusque consensus.* Prometėjiškos dvasios žmogus daro nuodėmę aiškiai žinodamas, kad tai yra nuodėmė. Jis nebijo jos padaryti, nes jis jaučiasi esąs savotiškas dievas, kuris

pats sau leidžia įstatymus ir kuris drįsta pasipriešinti Aukščiausiojo Kūrėjo dėsniams, jeigu šie stoja jam skersai kelio. Prometėjo kova su Dievu visados įvyksta dorinėje srityje kaip kova už absoliutinę dorinę žmogaus autonomiją. Ir šitoje kovoje Prometėjas parodo kartais net demonišką drąsą, nusidėdamas kerštu ir tyčiomis.

Iš šitos kovos už dorinę savo autonomiją ir iš drąsos nusidėti plaukia *kaltės jausmo stoka prometėjiškai nusiteikusiuose žmonėse.* Prometėjas savo nuodėmę laiko Dievo dėsnių laužymu ir jų griovimu. Bet jis nesijaučia dėl to *kaltas.* Jis nejaučia kaltės savo viduje. Jis tik žino, kad šitoje kovoje jis gali būti nugalėtas, parblokštas. Bet kad šitas parbloškimas jam būtų įskaitytas *kaip kaltė,* to jis nejaučia. Dėl to jis nejaučia čia nė išganymo reikalo. *Išganymo idėja Prometėjui yra svetima.* Tiesa, jis žino, kad žmogaus prigimtis yra netobula. Buržuaziškas pasitikėjimas prigimtimi ir optimistiškas josios gyrimas prometėjizmui yra svetimas. Bet šitos prigimties pataisymo Prometėjas laukia ne iš viršaus, bet iš savęs paties. Jis pats save nori išganyti. Todėl jis laukia ne išganymo, bet savo jėgų atpalaidavimo, kuris jį perkeis ir ištobulins. *Išganymas prometėjizmui yra imanentinis dalykas.* Jis kyla iš vidaus, o nėra įvykdomas iš viršaus aukštesnės galybės, kaip moko krikščionybė. Charakteringa, kad totemistinėje vyriškojoje kultūroje mes kaip tik nerandame nei kaltės, nei išganymo idėjų. Tuo tarpu šitoji kultūra iš visų pirminės kultūros tipų yra labiausiai prometėjiška. W. Mooc-kas apie totemistų nusiteikimą šiuo atžvilgiu pastebi: „Totemistai savo kilnumo teigime nepažįsta jokio iš viršaus uždėto įsakymo. Kovoje su likimu, vadinasi, su gamtos jėgomis, gali būti kalbama apie pralaimėjimą, bet ne apie kaltę... Šito pralaimėjimo sunkumus švelnina viltis, kad ateityje galima bus pasitikėti didesne burtų galybe arba, kaip šiandien sakoma, mokslo ir technikos pažanga. Žinomas posakis *ni pleurer ni repentir* yra jo devizas. Totemistas nežino jokios nuodėmės, jokio gailesčio ir todėl jokios atgailos, daugiausia jam yra aiškus pasipiktinimas savo padarytomis kvailybėmis, kurių pakartojimo galima išvengti apšvietimu“ [24]. Šitos pastabos tinka ne tik tote-

[24] Aufbau der Kulturen, 129 p.

mistinei kultūrai, bet visam prometėjizmui. Šiandieninė vad. „šiaurės religija", kurioje nėra nei nuodėmės, nei išganymo, kurioje išganymas ateina iš paties žmogaus ir kurioje likimo idėja vėl atgyja, yra aiškiausias ženklas ir ryškiausia apraiška prometėjiško nusiteikimo santykiuose su Dievu, arba religijoje. Prometėjas nesigaili ir neatgailoja. Jis tik rengiasi pergalėti ir tuo būdu atitaisyti klaidą. Prometėjas gali klysti, bet jis negali nusidėti.

3. Palinkimas į demoniškumą

Jau buvo anksčiau pastebėta, kad prometėjiškojo veikimo idealizmas gali būti palinkęs ir į blogį, kad prometėjiškai nusiteikęs žmogus gali kovoje su Dievu nusidėti tyčiomis, tarsi keršydamas Dievui. Tokiu atveju mes jau turime blogio darymą dėl paties blogio. Šitokį elgesį ir šitokį nusiteikimą paprastai yra priimta vadinti *demoniškumu.* Demoniškumo esmė ir yra ta, kad jo apimta būtybė daro blogį dėl blogio. Kiekvienoje nuodėmėje yra blogio. Bet labai dažnai šitas blogis yra laikomas tik priemone pasiekti gėriui, arba dažnai jis yra neaiškus, todėl siekiamas kaip gėris. Tokiu atveju kad ir didžiausias blogis, kad ir didžiausia nuodėmė vis dėlto dar nėra demoniškumas. Demoniškumas atsiranda tada, kai blogis daromas dėl blogio. Todėl ne materialinis objektas čia yra svarbus, bet formalinis nusiteikimas. Gali šitas daromas blogis būti ir nedidelis, bet jeigu jis bus daromas dėl to, kad jis yra blogis, jis kaip tik ir apreikš demonišką nusiteikimą.

Tokio demoniško nusiteikimo pradų mes kaip tik ir randame prometėjizme. Tiesa, šitie pradai ne visados apsireiškia. Bet jeigu Prometėjas pereina į kovą su Dievu ir jeigu šitoje kovoje jis pradeda desperatiškai gintis, tuomet šitas palinkimas į demoniškumą išsiveržia visu plotu ir tuomet prasideda blogio darymas dėl blogio. Paprastai šitas blogio darymas dėl blogio apsireiškia ardomąja ir griaunamąja prometėjizmo jėga. Žmogaus dvasia yra didelė kūrybinė jėga. Bet taip pat ji turi ir didelės ardomosios galios. Kai šitoji ardomoji galia esti atpalaiduojama, žmogus tampa tuomet panašus jau ne į Dievą, bet į velnią, kurio visas veikimas kaip tik yra ardymas. Prometėjas tuomet ardo visa, kas jam pastoja kelią, ardo

tik tam, kad ardytų, nieko vietoje sunaikintų kūrinių nestatydamas. Čia pasikartoja tai, ką Mefistofelis yra apie save pasakęs: „Visa, ką jūs vadinate nuodėme, ardymu, trumpai, blogiu, yra tikriausia mano ypatybė (mein eigentliches Element)". Šitoks desperatiškas ardymas paprastai reiškia paskutinį prometėjiškosios dvasios išsivystymo laipsnį, po kurio eina jau arba visiškas žlugimas prostracijos — jėgų netekimo — pavidalu ir visiškas bejėgiškumas, arba atsivertimas ir susitaikymas su Dievu. Bet demoniškame savo įkarštyje prometėjiškai nusiteikę žmonės gali sugriauti visa, ką ilgi amžiai yra sukūrę. Šiuo atžvilgiu Europos gyvenimas stovi prieš labai didelį pavojų. Prometėjiški sąjūdžiai, kaip jie reiškiasi šiuo metu nacionalizmo ir komunizmo pavidalais, eina kovos su Dievu linkme. Šitoje kovoje demoniškumo išsiveržimas beveik yra būtinas. Todėl galima laukti, kad Europos kultūrai gali ateiti didelio naikinimo laikas, tuo labiau kad visa Europos kultūra yra religinių pagrindų. Todėl ardymas paliestų ne vieną kurią kultūros sritį, bet visą josios plotą ligi gelmių. Europai tuomet ateitų antros, refleksinės, barbarybės periodas, apie kurį yra jau kalbėjęs G. Vico. Dėl to šio meto prometėjizmas Europos gyvenime yra žymiai pavojingesnis, negu jis buvo Renesanso metu. Renesanso prometėjizmas daugiau atpalaidavo kuriamąsias žmogaus galias. Jis apsireiškė kaip didelis kūrybinis Europos gyvenimo periodas. Tuo tarpu dabar yra vis labiau atpalaiduojamos ardomosios žmogaus galios, kurios graso Europos kultūrai žlugimu ir grįžimu į laukinį padėjimą. Baisiausia yra tai, kad šių dienų prometėjiškai nusiteikę žmonės šitame ardyme jaučia savotišką laimingumą. *Jausti laimę blogį darant dėl blogio yra tikras demoniškumo ženklas.* Ir tokių ženklų šiandien daug matyti Europos gyvenime. Šitaip nusiteikusius žmones sunku yra atvesti į tikrą kelią ir parodyti jiems jų darbo beprasmiškumą. Jokie racionalūs argumentai jų neįtikina. Todėl ir Europos kultūra šiuo metu stovi labai tragiškoje ateities perspektyvoje. Gonzague de Reynold Europos pavadinimas tragiška šiuo metu tinka labiau negu kada nors anksčiau. Atpalaiduotas žmogaus demoniškumas iškelia jos tragediją ligi aukščiausio laipsnio.

IV. PROMETĖJIZMO TRAGEDIJA

1. Prometėjizmo tragedijos pagrindas ir esmė

Nagrinėjant prometėjiško žmogaus psichologiją, lengvai buvo galima pastebėti, kad šito žmogaus nusiteikimas kas kartą vis labiau eina prie tragiškos įtampos tarp Dievo ir žmogaus ir kad aukščiausio laipsnio šita įtampa pasiekia demoniškame griaunančiame žmogaus veikime. Kas yra šitokios tragedijos pagrindas? Kame glūdi prometėjiško veikimo klaida?

Jau anksčiau buvo sakyta, kad žmogaus sudievinimas yra pagrindinis prometėjizmo tikslas. Šitas tikslas kaip toks negali būti klaidingas, nes jis yra pagrindinis žmogaus prigimties troškimas. Žmogus, būdamas absoliutas *in potentia,* savaime veržiasi pasidaryti absoliutu ir *in actu.* Todėl jis siekia dieviškumo. *Sudievėti yra pirmutinis prigimties tendencijų uždavinys ir pirmutinis prometėjizmo siekimas.* Dėl šios priežasties prometėjizmo pagrindinis tikslas negali būti klaidingas, ir prometėjizmas ne dėl to yra tragiškas, kad nori žmogų matyti dievišką. Šiuo atžvilgiu A. Euckenas yra nesupratęs prometėjizmo klaidos ir tų nedraugiškų žodžių, kuriuos krikščionybė taiko prometėjiškai nusiteikusiam žmogui. „Religinis nusiteikimas,— sako Euckenas,— žmonijos troškime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių pertempimą, peržengimą prigimties nustatytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdui kultūros nepasisekimai lengvai atrodo kaip bausmė už žmogiškąją puikybę. Šios rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie pasirodo legendoje apie Prometėją, jų galime rasti ir padavime apie Faustą“ [25]. Tuo tarpu čia anaiptol nėra prigimties galių pertempimo, nes pati prigimtis eina keliu į absoliutumą, ir žmonijos intuicija čia papeikė ne šitas pastangas ir ne šitą kelią.

Prometėjizmo klaida ir jo tragedijos pagrindas glūdi jojo veikimo būde. Tai, ką Solovjovas yra pasakęs apie

[25] Geistesprobleme und Lebensfrage, 164 p. Leipzig, 1921.

pirmąją nuodėmę, tinka ir visam prometėjizmui, nes pirmoji nuodėmė kaip tik ir buvo savo esme prometėjiška. Solovjovas sako: „Pirmosios nuodėmės esmė yra ta, kad žmogus pasiryžo ištirti piktą praktiškai, tačiau nemylėdamas piktybės, bet veržtamasis į dieviškąją tobulybę. Nuodėmė čia ne tiksle, o klaidingame jojo siekimo kelyje. Tikslas — dieviškojo tobulumo pilnatis, arba būti kaip dievas,— ne tiktai pats savaime yra aukščiausias gėris, bet ir sudaro paskyrimą žmogui, leistam Dievo paveikslu bei panašumu. Nuodėmė gi glūdi žmogaus pastangose pasiekti šitą tikslą savu keliu, o ne Dievo keliu, įgyti tobulybę savavališku veiksmu, o ne Dievo įsakymų klausymu“ [26]. Vadinasi, pastatyti į savo veikimo centrą savo paties pasirinktąjį veikimo būdą, vykdyti jį savo paties pastangomis kaip tik ir sudaro prometėjiškojo veikimo esmę, kurioje glūdi jo klaida ir jo tragedija. Šitą tad būdą kaip tik ir peikia žmonijos intuicija. Ir pirmųjų žmonių puolime, ir Babilono bokšto tragedijoje, ir Prometėjo bei Fausto legendoje žmogaus siekimai sudūžta ne dėl pačių jų siekiamų tikslų, bet dėl to, kad šitie tikslai yra siekiami savo paties pasirinktu keliu ir savo paties pastangomis, nepaisant Dievo nustatytos tvarkos, dažnai net jai priešinantis ir ją laužant. Pirmieji žmonės nupuolė ir pasijuto nuogi ne dėl to, kad norėjo būti dievais, bet dėl to, kad šito dieviškumo jie siekė savomis pastangomis ir priešingai Dievo nurodytai tvarkai. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos ne dėl to, kad norėjo žmonėms padėti, bet dėl to, kad tai buvo priešinga Dzeuso nutarimams ir kad jis pats savo valia šitą pagalbą norėjo suteikti. Net ir Faustas, žinojimo troškulio kankinamas, neteko vilties ką nors sužinoti ne dėl to, kad norėjo žinoti, bet kad stengėsi šitą žinojimą patenkinti tiktai savo jėgomis. Ir tik patyręs savo nepajėgumą, kviečiasi pagalbon Mefistofelį. Kai tik žmogus lyg voras pradeda iš savęs verpti savo būtį, jis neišvengiamai prieina savo galą. Realí žmogaus būtis yra aprėžta. Begalinė ji yra tik potencijoje. Begaline ji tik tampa. Todėl kai realiai jai statomi begaliniai reikalavimai, ji neįstengia jų pakelti ir žlunga.

[26] Šventosios istorijos filosofija, I, 18—19 p. Kaunas, 1933.

Čia mes patiriame ir pačią prometėjizmo tragedijos esmę. *Prometėjizmas yra tragiškas, nes jis sunaikina pats save.* „Tragiškumo esmė,— sako J. Hessenas,— yra ta, kad vienos vertybės teigimas, jai atsidavimas sykiu pažadina atitinkamą kitos vertybės paneigimą ir sunaikinimą“ [27]. Prometėjizme šitaip suprastas tragiškumas visiškai įvyksta. Prometėjizmas teigia žmogaus dieviškumą ir jo siekia. Tai yra aukščiausia vertybė ir pats pagrindinis žmogaus paskyrimas. Bet įėjęs į klaidingą šito teigimo kelią ir jį realizuodamas tik savo jėgomis ir savo valia, prometėjizmas, dieviškumą teigdamas, paneigia žmoniškumą, jį sunaikina ir atsiduria, kaip matėme, demoniškume. Čia kaip tik ir vienos vertybės (dieviškumo) teigimas paneigia kitą vertybę (žmogiškumą). Štai dėl ko prometėjizmas yra tragiškas. Iš tikro niekas negali labiau žmogaus prislėgti, kaip pastebėjimas, kad kilniausias siekiamas tikslas ne tik lieka nepasiektas, bet kad net esti sunaikinamas tasai punktas, iš kurio buvo pradėta eiti prie tikslo.

Taip įvyksta dėl to, kad prometėjiškai nusiteikęs žmogus nepaiso žmogiškosios realybės. Kaip jau buvo minėta, Prometėjas nepergyvena nuodėmės kaip kaltės ir dėl to nereikalauja išganymo. Žmogaus ir gyvenimo transfigūracija prometėjizmui atrodo esanti nereikalinga. Tuo tarpu realybėje ir gyvenimas, ir žmogus yra palenkti nuodėmingam dėsniui. Realaus gyvenimo forma yra mirtis. Gyvenimas reikalauja išganymo, reikalauja transfigūracijos, reikalauja savos formos esminio pakeitimo. Tik tada jis gali sugebėti priimti į save dieviškąjį turinį. Tuo tarpu prometėjizmas nori nuleisti dieviškąjį turinį į šią neperkeistąją žemę ir į neperkeistąjį žmogų. Tai yra pastangos, kurios jau iš anksto yra pasmerktos pralaimėti, nes gyvenimas ir žmogus be transfigūracijos dieviškumo pakelti neįstengia. Apaštalų pasielgimas Taboro kalne yra simbolis viso netransfigūruoto pasaulio iliuzijos.

---

[27] Wertphilosophie. 113 p. Paderborn, 1937.

2. Prometėjizmo tragedija kultūrinėje kūryboje

Prometėjiškosios psichologijos išsivystymas paprastai pereina tris tarpsnius. Visų pirma išeina aikštėn ir ima viršų atpalaiduotas tikėjimas į kūrybinę savo visagalybę, į kultūros pajėgas sukurti pilnutinę laimę. Šiuo metu gyvenimas pasidaro *antropocentrinis,* nes žmogus, kaip galingiausia pasaulio būtybė, pastatomas į centrą ir padaromas viso ko matu. Dievas dabar nustumiamas visai į šalį arba pradedamas net atvirai neigti. Gyvenimo dėsnis „Aš noriu taip, kaip turi būti" dabar perkreipiamas atvirkščiai: ne tik praktikoj, bet ir teorijoj „turi būti taip, kaip aš noriu". Vadinamoji *sąmonės filosofija* dabar paima viršų ant *būties filosofijos.* Ne daiktai apsprendžia žmogų, bet žmogus daiktus, įrašydamas juosna savo dėsnius ir savo reikalavimus. Tuo būdu žmogus esti sudievinamas. Grynojo žmogiškumo siekimas tampa galutiniu gyvenimo tikslu, kuriam pasiekti kultūra turinti duoti reikalingų priemonių.

Jeigu žmogus yra viso ko centras ir matas, dar daugiau, jeigu jis yra tiesiog dievas, tuomet suprantama, kad kultūra turi jam tarnauti, duodama jo polinkiams kuo daugiausia įvairių gėrybių. Tuo būdu žengiama į *antrąjį* tarpsnį, kada kultūra netenka idealinio savo pobūdžio ir virsta utilitarine. Tuomet ateina utilitarizmo ir epikūrizmo amžius. Dabar kultūra tiek tevertinama, kiek ji duoda žmogui naudos ir didina jo pasitenkinimą. Čia ji esti verste verčiama pateisinti tą pasitikėjimą, kurį parodė prometėjiškai nusiteikęs žmogus. Nepasotinamas sielos alkis, atsisakęs siekti antgamtinių gėrybių, yra verčiamas pasitenkinti vienos kultūros laimėjimais. O šitie laimėjimai nėra tiek tobuli, kad jau visiškai patenkintų neribotą dvasią. Bet kitokių prometėjiškas žmogus nežino ir net žinoti nenori. Jis todėl stengiasi išspausti iš kultūros kiek galėdamas daugiau. Jis kuria kuo įvairiausių gėrybių, jis jų ieško tiesiog su liguistu karščiu. Visa tai, žinoma, yra didelis pažangos akstinas. Todėl šiuo metu kultūra pakyla labai aukštai, ir žmogus sukuria iš tikro nuostabių dalykų, kurie daugeliu atžvilgių palengvina žemės gyvenimą. Bet ar tuo jau pasiekiama trokštamoji pilnutinė laimė? Šitas

klausimas, iškilęs žmogaus sąmonėje, yra pirmas smūgis atpalaiduotam pasitikėjimui kultūros galybe. Tiesa, žmogus dirba ir toliau be poilsio, ir toliau kuria, bet gimęs abejojimas nuolat auga, o sielos alkis tuo tarpu nė kiek nemažėja. Tikėjimas palaima, teikiančia kultūros galybę, kiekvieną kartą esti vis labiau sukrečiamas. Žmogus aiškiai mato, kad kultūra reikalauja neapsakomai daug vargo ir darbo ir viso to ji neapmoka tobulu, tyru džiaugsmu. Josios laimėjimai žadina sieloj dar didesnius troškimus, padaro žmogų vis daugiau norintį, o ji nepajėgia šitų norų patenkinti. Ji nuvilioja žmogų prie tolimų ir svetimų dalykų ir užmiršta artimus bei savus; ji atitolina žmogų nuo prigimties ir jo gyvenimą padaro mechanišką, dirbtinį. Bet prometėjiškam žmogui nėra kitokios išeities. Jis paskelbė, kad kultūra gali sukurti jam pilnutinę laimę. Jis atsisakė nuo religijos atbaigiamosios pagalbos ir pats vienas pradėjo ieškoti kelio į išganymą. Bet įkyrus abejojimas kultūros visagalybe vis giliau siurbiasi į jo širdį. Kiekviena diena atneša vis naujų nusivylimų savais laimėjimais. Kultūra vis labiau atrodo esanti netinkanti *priemonė* pilnutinei laimei siekti. Bet kitokios priemonės nėra ir negali būti. Kitur jokios pagalbos nesą. Matyt, kad kurti reikia dėl pačios kūrybos. Ir štai čia kyla nauja mintis: *kultūra yra gyvenimo tikslas.*

Su šiuo naujuoju nusistatymu yra žengiama į *trečiąjį* prometėjizmo tragedijos tarpsnį. Pirmiau kultūra buvo *priemonė* laimei ieškoti, dabar ji tampa *tikslu.* Bet kas tuomet yra žmogus? Juk *jis* kuria kultūrą. *Žmogus tada darosi įrankis kultūrai kurti.* Pirmiau jis buvo gyvenimo *tikslas,* dabar tampa *priemone.* Visas jo vargas, visos jo pastangos, galop jis pats gyvena tik tam, kad pastūmėtų priekin kultūros eigą. Šitoks nusistatymas, tiesa, grąžina kultūrai idealinį pobūdį, bet jis atima iš žmogaus aukštą apie save manymą. Dabar jau ne žmogus darosi gyvenimo centras, bet *kultūra* kaip tokia. Vadinasi, per atpalaiduotą pasitikėjimą savimi, per liguistą kultūros gėrybių kūrimą ir vartojimą prieinama prie visiško išsižadėjimo nelygstamojo savo asmens vertingumo ir nusileidžiama ligi įrankio vertės. Tas sudievintas žmogus, tas išdidęs pasikėsintojas prieš Apvaizdos sprendimus tampa nuolan-

kia kultūros priemone, o pats kultūros kūrimas, neturįs jokio tikslo ir jokių gairių, atsipalaiduoja nuo žmogaus ir, eidamas savais keliais, neišvengiamai praranda savo dvasingumą, ir tampa neprasmingu procesu. „Kaip atrodytų mūsų kultūra,— klausia Euckenas,— jei ji kada nors išsivaduotų iš gaivinamo dvasios principo ir virstų savarankišku tikslu, kada žmogus jai tarnautų, būdamas niekas daugiau kaip josios įrankis? Ar tada ji nevirstų visa naikinančia jėga, kuri net iš žmogaus be atodairos čiulptų jo gyvatos syvus? Ar tas triukšmingas kultūros darbas nenueitų niekais?“ [28]

Prometėjišką žmogų ištinka tikras Prometėjo likimas. Puikiu savo nusistatymu užsitvėręs kelią į religiją, jis pats save prikala prie netobulų kultūros laimėjimų lyg prie kokių Kaukazo uolų. Gyvenimas rodo, kad juo aukštesnis gyvenimo laipsnis, tuo jis labiau laisvina žmogų iš gamtos būtinumo. Ir priešingai, juo leidžiamės žemiau, tuo labiau žmogaus darbai netenka laisvės ir esti pavergiami geležinio gamtos dėsningumo. Todėl atsisakymas nuo religijos siūlomos pagalbos reiškia atsisakymą nuo didelės laisvės dalies ir laisvą prisiėmimą geležinių ir nepermaldaujamų gamtos grandinių. Bet ar šitas prisirakinimas prie *ribotų* žemės gėrybių jau panaikina *pilnutinės* laimės troškimą? Anaiptol! Jis lieka ir kas kartas darosi vis smarkesnis. Juk tai yra neatbaigtos prigimties veržimasis į atbaigtumą, tai būties pilnybės ilgesys. Jau senovės romėnai sakydavo, kad prigimtį galima ir šakėmis išvyti, tačiau ji visados sugrįš. Taip ir laimės troškimas. Jokie sofistiški išvedžiojimai, jokie gudrūs išsisukinėjimai neatbaigtos būties nepatenkina ir nenuramina. Tobulumo ilgesys visados grįžta dar su didesniu smarkumu. Jis drasko prisikalusiojo žmogaus dvasią, ir čia pasikartoja ta pati tragedija, kurią Prometėjas apibūdino šiais žodžiais: „Aš savo mintimis ėdu savo širdį“. Čia atsiranda tas plėšrus vanagas, kuris kas trečią dieną atskrisdavo pas prikaltą Prometėją ir draskydavo jo jeknas.

Štai kaip eina prometėjizmo tragedijos išsivystymas kultūrinėje kūryboje. Josios išsimezgimas yra galimas

[28] Cit. *Fr. Savicki.* Gyvenimo prasmė, 98 p. Kaunas, 1923.

dvejopu būdu: arba grįžti prie paniekintos religijos, arba visiškai netekti kūrybinių jėgų. Juk, kaip sako Grunwaldas, mums telieka pasirinkti: arba pakilti aukščiau žmogaus, arba nupulti žemiau gyvulio. Dažniausiai pasirenkama pirmoji išeitis, nes begalinis savęs naikinimo skausmas tiek atskirus asmenis, tiek ištisą kultūros kryptį paklupdo prieš Dievo altorių. Tuo būdu vėl atstatoma sugriauta tvarka ir pradedamas kurti naujas gyvenimas.

3. Prometėjizmo išsivystymas Europos kultūroje

Jeigu dirsteltume į naujųjų laikų kultūros eigą, pamatytume, kad ji kaip tik yra perėjusi visus tris aukščiau minėtus tarpsnius.

XV ir XVI amžiai, arba vadinamasis Renesansas, buvo ne kas kita kaip tik ištisa eilė pastangų sukurti antropocentrinį gyvenimą kaip priešginybę vidurinių amžių teocentrinei tvarkai. Vidurinių amžių žmogus gyveno Dievuje ir Dievui. Visas pasaulis jam atrodė kaip vienas milžiniškas, nesugriaunamas, nepaneigiamas Dievo apsireiškimo ir buvimo įrodymas. Netgi augalai ir gyvuliai, pasak L. Boppo, vidurinių amžių žmogui buvo antgamtinių santykių simboliai [29]. Tuo tarpu Renesansas per nominalistinę filosofiją, per atgaivintą pagonizmą sugriovė tuos ryšius, kurie jungė tikėjimą su žinojimu, Dievą su žmogumi, dangų su žeme. Žmogus dabar pasidarė viso ko centras ir matas. Renesansas atrado *atpalaiduotąją asmenybę*. Galima sutikti su kultūros istoriku J. Burckhardtu, kai jis sako, kad Renesansas iškėlė „visa jėga subjektyvumą; žmogus pasidarė dvasinis individas ir jautėsi toks esąs" [30]. Vidurinių amžių tikėjimas asmeninį sielos nemirtingumą, atsakingumą už asmeninius nusikaltimus, asmeninį prisikėlimą, asmeninį teismą aiškiai rodė tikrą savo asmenybės pajautimą. Bet šitas pajautimas buvo susijęs su praeitimi ir dabartimi ir todėl buvo *organiškas*. Jis išlaikė *objektyvų* pobūdį. Tuo tarpu Renesansas atpalaidavo individą nuo

[29] Plg. Wir sind die Zeit, 19. Friburg i. Br., 1931.

[30] Die Kultur der Renaissance in Italien, I, 180—181 p. Leipzig, Reclam.

sąryšingumo su bet kuo ir todėl sukūrė *atpalaiduotąją* asmenybę, o per ją ir atpalaiduotą gyvenimą. Renesanso individualumas pasidarė *subjektyvus*. Čia kaip tik ir prasidėjo toji *sąmonės filosofija,* pasaulio tvarką lenkianti subjektyviems savo reikalavimams ir nusistatymams. Prometėjiškas naujosios kultūros nusistatymas buvo paskelbtas. Suprantama, Europa, pusantro tūkstančio metų buvusi krikščioniška, negalėjo staiga nusikratyti visokia religijos įtaka. Nei tuomet, nei šiandien nėra tokios žmonių bendruomenės, kuri nepatirtų vienokios ar kitokios religinės įtakos. Visas dabartinis gyvenimas dar tebėra persunktas religine nuotaika. Kiekviena žemės kertelė žmogui dar primena kitą tikrovę. Bet visa tai anaiptol nelaiduoja, kad šalia šitų išviršinių religijos apraiškų neitų išvidinis nusigrįžimas nuo pačios religijos. Tokiu nusigrįžimu kaip tik ir buvo pažymėtas Renesanso tarpsnis.

Po jo ėjo didžiųjų kultūros laimėjimų amžius. XVIII ir XIX šimtmečiai buvo iš tikro nepaprastas žmogaus genijaus triumfas. Čia buvo sukurti pozityvieji mokslai, čia buvo padarytos milžiniškos reformos tiek visuomeniniame, tiek ekonominiame, tiek politiniame gyvenime. Techninė kultūros pažanga, kurios pagalba buvo apvaldomas išviršinis pasaulis, dar labiau skatino žmogų pasitikėti savo jėgomis ir vis mažiau paisyti religijos reikalavimų. Charakteringa, kad šiuo metu, greta didžiausių kultūros laimėjimų, ėjo ir didžiausias nutolimas nuo religijos, net tiesiog atviras pasiryžimas ją sunaikinti. Jau XVII šimtmečio pradžioj buvo įsteigtos masonų ložės ir tuo būdu buvo suorganizuota kova prieš krikščioniškąją pasaulio santvarką. O Haeckelio, Renano, Strausso sukelta audra kėsinosi visiškai palaidoti bet kokią religiją. Kultūros ginklais apsišarvavęs žmogus stojo į kovą su pasaulio Kūrėju.

Bet po visu tuo triumfu, po tais nuostabiais laimėjimais ėjo išsekimo ir nudvasėjimo procesas. Daugelio buvo jaučiama, kad šita galvatrūkčiais einanti kultūros pažanga gali pasidaryti tiesiog baisi, gali įtraukti į savo mechanizmą ir patį žmogų. Šitie nujautimai kas kartas darėsi vis aiškesni, ir juos išsklaidyti nebuvo kuo. Pertekęs naudojimasis kultūros gėrybėmis nenuslopino tikros

laimės alkio, o iš kitos pusės, vis labiau buvo jaučiama, kad pasiekti laimėjimai prigimties tobulai patenkinti neįstengia. „Gilus dvasinės kultūros puolimas,— sako Euckenas,— vis labiau krinta į akis, kad net šiurpu daros tai atsiminus. Vietoje visuomenės vadovų ir darbininkų, kurie savo įtaka kreiptų visuomenės vairą į tikrą kelią, vis dažniau iškyla doros nykštukai. Žmonėse vis labiau ir labiau dingsta noras dirbti; visus apėmė kažkokia pageidimo dvasia, bet ir geidžiamo pasitenkinimo vis mažiau berandama kad ir jausminiuose smagumuose. Išvidinis gyvenimas vis labiau nusmelkiamas. Kiekvienam turėtų būti aišku, jog visokie kultūros laimėjimai tesireiškia gyvenimo paviršiuje, tuo tarpu gyvatos centrui nieko neduodama“ [31].

Naujosios kultūros atmosfera iš tikro buvo pritvinkusi juodais debesimis. Ir XX šimtmečio pradžia atnešė tokią audrą, kokios Europa dar nebuvo mačiusi. Šiandien jau visai aišku, kad Didysis karas nebuvo karas tik paprasta prasme. Tai buvo susvyravimas pačių kultūros pagrindų. Ir štai šiuo metu kaip tik išėjo garsus O. Spenglerio veikalas „Vakarų žlugimas“. Jo idėjos yra gimusios dar tosios pritvinkusios atmosferos metu, bet į viešumą jos buvo paleistos tik po karo. Šitas veikalas charakteringas ne tiek savo minčių teisingumu, kiek gyvenamojo amžiaus nuotaikos apibūdinimu. Juk koks didžiulis skirtumas yra tarp Renesanso pasitikėjimo žmogaus galybe ir XX šimtmečio nusivylimo, net visiško nusiminimo, išreikšto šūkiu: „Vakarai žlunga“. Grynojo žmogiškumo siekimas privedė prie visiško šito idealo praradimo. Pasitikėjimas kultūros galybe padarė žmogų bejėgį. Visokeriopos krizės visu ryškumu ir baisumu atsistojo prieš moderniškojo žmogaus akis. Kultūros savarankiškumo mintis, R. Euckeno liudijimu [32], naujiems laikams turėjo labai daug įtakos. Įvairūs visuomeninio gyvenimo nepasisekimai, apsivylimas atpalaiduotu individualizmu, kuris vieną žmogų padarė žvėrimi kitam, iš viso žemiškosios tikrovės nepastovumas pažadino žmogų paguodos ieškoti pačiame kultūros kūrime

[31] Cit. *Fr. Savicki.* Gyvenimo prasmė, 93 p.

[32] Geistesprobleme und Lebensfragen, 169 p.

ir josios pažangą laikyti vienintelių gyvenimo tikslu. Tai buvo žingsnis į trečiąjį ir skausmingiausią prometėjiškosios dvasios tarpsnį, kuriame visiškas prisikalimas prie netobulų gėrybių pagimdė tą didelę kančią, kurią dabar pergyvena visa kultūringa žmonija.

Šitoks moderniosios kultūros atsisakymas nuo religijos, A. Rademacherio žodžiais tariant, yra tam tikra rūšis antrojo puolimo, tai nuodėmė po atpirkimo. Visas šito puolimo gilumas mūsų nelabai jaučiamas ir nelabai išmatuojamas tik dėl to, kad mes patys esame įstrigę ir apsupti nuodėme pripildytos atmosferos. Bet vėlesnieji laikai, kurie išsilaisvins iš šitos kaltės ir galės į ją pažvelgti kaip į naujos tvarkos atitaisytą, supras milžinišką josios sunkumą [33]. Ir kai kalbama apie Vakarų žlugimą, tai iš tikro šitas pavojus grės tol, kol kultūra eis savais keliais, nepaisydama religijos. „Jeigu Vakarai žus, tai ne dėl biologinio dėsnio, pagal kurį kiekvienas periodas turi savo laiką, kurio negali peraugti, turi savo kilimą ir puolimą, bet tai atsitiks dėl blogai panaudotos laisvės, perskiriant religiją ir gyvenimą“ [34]. Religija šiandien nepersunkia žmonių santykių. Mokslas, menas ir praktinis gyvenimas šiandien nepaiso religijos reikalavimų ir nurodymų. Dėl to ir visas Europos gyvenimas yra toks nervingas ir toks pakrikęs. Ir jokios išeities čia nėra. Prometėjiškasis Europos išdidumas pats sau užvertė neperžengiamą uolą ant kelio į pilnutinę laimę ir išviršinę bei išvidinę ramybę.

[33] Religion und Leben, 169 p.
[34] Op. cit., 110 p.

PROMETĖJIZMO PERSVARA DABARTIES KULTŪROJE

1. Du simboliai: šv. Augustinas ir Spengleris

Didžiųjų krizių metu, kada visas istorinis žmonijos gyvenimas pasisuka kita kryptimi, kultūros problema kiekvieną kartą iškyla visu savo aštrumu. Žlungant antikiniam pasauliui ir prasidedant viduriniams amžiams, šv. Augustinas savo epochiniame veikale „De civitate Dei" bandė surasti *Apžvalgos* kelius istorijos vyksme. Žlungant moderniajam pasauliui ir prasidedant, pasak Berdiajevo, naujiesiems viduramžiams, O. Spengleris bandė nubrėžti žmonijos *Likimo* gaires. Šitų dviejų vardų sugretinimas nėra atsitiktinis. Šv. Augustinas ir Spengleris yra *simboliai* dviejų pasaulių, dviejų pasaulėžiūrų ir net dviejų religijų. Jau patys jų veikalų („De civitate Dei", „Untergang des Abendlandes") pavadinimai parodo jų skirtumą ir panašumą. Šiandien dažnai girdėti balsų, kad mūsų amžius savo struktūra yra panašus į šv. Augustino laikus. Tai yra iš dalies tiesa. Bet šitas panašumas yra tik išviršinis. Savo gelmėse V ir XX amžiai yra taip lygiai skirtingi, kaip skirtingi yra ir jų struktūros reiškėjai: šv. Augustinas ir Spengleris.

Ir šv. Augustinas, ir Spengleris abu yra krizės žmonės. Abu juodu yra kilę iš to taško, kur susiduria žlungantis pasaulis su gemančiu pasauliu, kur maišosi idėjos, pažiūros ir principai, kur senovės ir naujovės įtampa yra didžiausia. Šv. Augustino akivaizdoje žlugo *antikinis* antropocentrizmas. Spengleris skelbia *moderniosios* antropocentrinės pasaulėžiūros galą. Visa naujoji istorija buvo ne kas kita kaip vienas herojiškas *žmogaus* teigimas. Žmogų teigė ir antikinis pasaulis. Bet kiek graikams šitas teigimas buvo natūrali jų minties išsivystymo išvada ir

sykiu aukščiausias jų proto laimėjimas, tiek moderniajam pasauliui antropocentrizmas buvo dirbtinis padaras, neigimo pasėka ir žmogaus atpalaidavimas. Graikų mintis ėjo nuo gamtos prie žmogaus. Pirmosios graikų filosofijos problemos buvo gamtos problemos, iškeltos Talio, Anaksimandro ir Pitagoro. Tik vėliau sofistai ir Sokratas pastatė ir sprendė *žmogaus* problemą. Graikai nuo kosmologijos ėjo prie antropologijos, o Platono ir Aristotelio filosofijoje ir prie teologijos. Tai buvo jų pasaulėžiūros *crescendo*. Tiesa, apie Dievą graikai ne ką težinojo. Bet jie Jo ilgėjosi, jie Jo troško, jie buvo net pastatę aukurą Nežinomam Dievui. Sokratas net manė, kad pats Dievas turįs žmonėms apsireikšti ir pasakyti apie save. Graikų pasaulėžiūra buvo aukščiausia, kokią žmogus tik gali pasiekti prigimto savo proto jėgomis.

Tuo tarpu moderniojo antropocentrizmo kelias buvo kaip tik atvirkščias. Modernioji mintis pradėjo ne nuo gamtos, bet nuo *Dievo*. Nikolajaus Kuziečio, Spinoza'os ir Descartes'o filosofijoje Dievo problema užima labai žymią vietą. Modernusis pasaulis jau turėjo Dievo apreiškimą, kurio pageidavo graikai, ir žmonija jau buvo atpirkta. Nežinomojo Dievo aukuras jau buvo virtęs Kristaus altoriumi. Bet modernioji mintis paneigė apreiškimą, paneigė Išganymą ir pagaliau paneigė patį Dievą. Dievo vietoje buvo pastatytas žmogus, o vėliau — gamta. Tai buvo moderniosios pasaulėžiūros *decrescendo*.

Šv. Augustinas ir Spengleris, kaip dviejų pasaulių simboliai, kaip tik ir slepia savyje šitą nesujungiamą senosios ir naujosios pasaulėžiūros skirtingumą. Abu juodu jautė kultūros tragiką ir matė žlungančias aukštas kultūras. Bet šv. Augustinui šitas žlugimas yra *Apvaizdos* dalykas. Tuo tarpu Spengleriui jis yra valdomas *Likimo*. Istorijos vyksmas šv. Augustinui eina tiesia linija. Jame nėra jokių pasikartojimų. Istorijos vienkartiškumas šv. Augustino istoriosofijoje buvo pirmą sykį iškeltas ir aiškiai pabrėžtas. Nuo pasaulio sutvėrimo per Atpirkimą istorija eina prie pasaulio galo. Čia negali būti jokio grįžimo, jokių pasikartojimų ir jokių ciklų. Tuo tarpu Spengleriui istorija iš esmės yra ciklinė. Bendros visai žmonijai istorijos nėra. Visuotinė istorija esanti tik atskirų tautų ir atskirų

kultūrų istorija. Kiekviena šita atskira istorija sudaro savą ciklą, turintį ketvertą tarpsnių: *augimo, klestėjimo, senatvės ir mirties.* Jie eina vienas po kito, kaip eina vasara po pavasario ir žiema po rudens. Žmonės čia nieko negali padėti, nes ne jų galioje yra pakreipti likimo nusprendimus. Žmonės gema tam tikro tarpsnio metu ir noromis nenoromis yra priversti gyventi jo gyvenimą.

Šv. Augustinas yra *Apvaizdos* skelbėjas ir dėl to *kultūrinis optimistas.* Spengleris yra *Likimo* šalininkas ir dėl to *kultūrinis pesimistas.* Šv. Augustino filosofijoje viršų gauna *gėris. Civitas Dei* galų gale laimi kovą su *civitas terrena* arba su *civitas diaboli.* Spengleriui istorijos laimėtoju yra *blogis.* Mirtis ir sunykimas yra kiekvienos kultūros galas. Ar po šitos mirties bus prisikėlimas ir gyvenimas, kaip pas šv. Augustiną, Spengleris nežino. Bet šitas kultūrinis Spenglerio pesimizmas nėra tik asmeninis jo įsitikinimas. Jis yra simbolis visam dabartiniam amžiui. Šv. Augustinas matė antikinio pasaulio žlugimą, matė barbarų pergalę, bet sykiu matė ir laimėjimą tos pasaulėžiūros, kuri buvo slaptas graikų laukimas ir kuriai jis pats atstovavo. Antikinė kultūra šv. Augustino metu žlugo tik materialiai. Josios dvasia buvo įimta į Krikščionybę; ji buvo pakilninta ir atbaigta. Krikščionybės pergalė tikrumoj reiškė ne tikrą antikinės kultūros galą, bet, atvirkščiai, antikinių vilčių išsipildymą ir antikinės pasaulėžiūros atbaigimą. Šv. Augustinas todėl galėjo būti optimistas, nes savo meto *chaose* jis matė kuriantis naują, pilnutinį ir visuotinį *kosmos.*

Visai kitaip yra Spengleriui. Žlungantis modernusis istorijos tarpsnis nežada jokių vilčių. Jis yra tarsi išpjautas iš gyvenimo. Mes dar nežinome, kokiu vardu pavadinsime būsimą periodą ir kokia idėja jam bus pagrindinė. Bet viena tik yra aišku, kad ateitis nepateisina tų vilčių, kurias turėjo humanistai ir kuriomis taip labai didžiavosi devynioliktojo amžiaus progresistai. Renesansiškasis antropocentrizmas yra žlugęs amžinai. Kas jo vietoje iškils — teocentrizmas ar satanocentrizmas, šiandien dar nežinia. Bet žmogus jau nebebus visatos karalius ir centras. Ateitis, tegul dar ir labai tamsi, nežada antropocentriniam pasauliui nieko gero. Dėl jo ir Spenglerio pranašaujamas ga-

las yra *tikras* galas, o ne perėjimas į kitą, naują, geresnį laikotarpį, kaip buvo šv. Augustino metu. Antropocentriniai Vakarai *iš tikro žlunga,* ir niekas nebegali jų išgelbėti. Tai yra žlugimas ne žmonių, ne tautų, net ne kultūros, bet tam tikros *dvasinės krypties.* Kam šita kryptis yra sava, kas su ja yra suaugęs, tas negali būti optimistas. Spengleris kaip tik ir yra kilęs iš šitos krypties. Todėl intuityvus josios galo nujautimas persunkė visą jo veikalą fatalizmu ir nepaguodžiamu liūdesiu. Spenglerio intuicija yra visiškai tikra. Tik ji liečia ne kultūrą kaip tokią, bet antropocentrinę dvasios kryptį, antropocentrinę pasaulėžiūrą ir sykiu kultūrą, kiek ji yra šitos antropocentrinės krypties padaras. Vakarai žlunga. Bet žlunga ne dėl kultūros morfologijos dėsnio, bet dėl sukeitimo vertybių eilės, dėl suabsoliutinimo reliatyvios buities, kuri, nepakeldama begalinių reikalavimų, pagaliau sunaikina pati save. Vakarų žmogaus likimas yra Prometėjo likimas ir galas.

2. Religinis istorijos charakteris

Istorija yra sąmoningas ir pažangus žmogaus gyvenimo vyksmas. Kur nėra žmogaus, ten nėra nė istorijos. Kur žmogaus gyvenimas vyksta nesąmoningai, ten taip pat istorijos nėra. Šitas vyksmas turi būti nuolatinis žengimas į priekį prie dvasios suvokto idealo, vadinasi, turi būti dvasios projekcija į begalybę, užbrėžta laike ir pasibaigianti tik amžinybėje. Tai yra esminiai istorijos, kaip buities tapsmo, elementai.

Ką šitas žmogaus gyvenimo vyksmas apima? Istorijos negalima sutalpinti kultūros ribose. Žmogus, kaip mikrokosmas, sujungia savyje du pasauliu — *gamtinį* ir *dieviškąjį,* ir todėl su jais abiem jis gali turėti ir tikrumoj turi sąmoningų kūrybinių santykių. Nė vienos šitų santykių rūšies iš istorijos išskirti negalima. Istorija apima ne tik žmogaus santykius su pasauliu, vadinasi, *kultūrą,* bet ir žmogaus santykius su Dievu, vadinasi, *religiją.* Istorija yra ne kuri nors žmogaus gyvenimo dalis, bet visas gyvenimas kaip toks, visoje savo pilnatvėje ir visame savo turiningume. Istorija yra ne gyvenimo apraiška, bet pats gyvenimas. Ji yra ne *phaenomenon,* bet *noumenon,* vadi-

nasi, ne apraiška, bet esminis pradas. N. Berdiajevas teisingai istoriją vadina „sutirštinta buvimo lytimi“ [1]. Tas pats Berdiajevas sako, kad „istorija yra apreiškimas, kurio objektas yra giliausia tikrovės esmė“ [2]. Istoriniame buities vyksme visa realybė apsireiškia ne paviršiumi, ne savo apraiškomis, bet pačia giliausia savo esme, ontologiniu savo pagrindu ir pirmykšte savo prigimtimi. Todėl kaip buitis savo pagrinduose yra nesuskirstyta, taip nesuskirstyta yra ir istorija. Joje susieina visi buities pradai, visi jie dalyvauja visuotiniame kosmo tapsme, ir tuo būdu visi jie darosi istorijos apgaubti. Istorija visados sukasi aplinkui *žmogų*. Bet ne dėl to, kad ji būtų *tik* žmogaus padaras ir apimtų tik jo vieno kūrybą, bet dėl to, kad žmogus taip pat yra „sutirštinta buvimo lytis“, kad jis yra mikrokosmos, kuriame susitelkia visi buities elementai ir kuris todėl savaime pasidaro viso gyvenimo centras. Buities vyksmas yra žmogui, nes visa buitis yra žmogui.

Bet kaip ne visa buitis yra žmogaus, taip ir vienas tik žmogiškosios kūrybos vyksmas dar nesudaro viso gyvenimo vyksmo. Kultūrinė kūryba yra labai svarbi istorijos lytis. Bet ji nėra vienintelė. Žmogus istorijos eigoje santykiuoja ir su Dievu, ne tik su pasauliu. Dar daugiau, *religijos vaidmuo istorijoje yra dar svarbesnis negu kultūros*. „Visas istorinis likimas,— sako Berdiajevas,— yra ne kas kita kaip žmogaus likimas; bet žmogaus likimas yra ne kas kita kaip likimas giliausių išvidinių santykių tarp žmogaus ir Dievo“ [3]. Antropocentrinis mūsų laikų nusistatymas nepastebėjo, kad gyvenimo problema iš esmės yra *religinė* problema. Ir ten, kur gyvenimas pasilieka religijai neutralus, josios nei teigdamas, nei neigdamas, ten jis nėra nei gilus, nei prasmingas. Buities vyksmo gelmes, visą jo tragiką ir palaimą galima patirti tik tada, kai šitas vyksmas pasiekia Dievą, su Juo susijungdamas arba Jį paneigdamas. Gyvenimui yra reikšmingas tik satanizmas ir teizmas, bet niekados ne nepriklausomas antropocentrizmas. Nepriklausomas ir Dievu nesirūpinąs antropo-

[1] Der Sinn der Geschichte, 36 p. Darmstadt, 1925.
[2] Op. cit., 40 p.
[3] Op. cit., 86 p.

centrizmas tuojau išsigema į buržuaziškumą. Buržuazinė kultūra iš „esmės" yra *deistinė kultūra.* Bet tuo pačiu ji yra ir nevaisinga kultūra. Buržuazinis nusiteikimas yra civilizacijos ženklas ir pirmas barbariškas nusiteikimas. Antropocentrizmas visados suskyla į buržuaziškumą ir į prometėjizmą. Prometėjizmas galų gale visados virsta satanizmu. Bet gyvenimo — kosminio, ne šeimyninio — atžvilgiu visados yra reikšmingiau demoniškai kovoti negu buržujiškai *laisser passer.* Gyvenimo problemos išrišimą rengia tik gėrio ir blogio pradų kova, bet ne tingus pasitenkinimas pasiektais rezultatais. *Pirklių kultūra neturi dalies gyvenime.* „Istorija yra už išganymą kovojąs gyvenimas" [4], kaip labai prasmingai yra pastebėjęs O. Spannas. Tai „nepertraukiama laiko kova su amžinybe" [5], kaip ją vadina Berdiajevas. Religija gyvenimo vyksme užima svarbiausią vietą, ir todėl *dievažmogiškoji kūryba istorijoje yra pagrindinis elementas.* Istorija iš esmės yra *religinio* pobūdžio. Žmogus paties gyvenimo eigos yra verčiamas tam tikru būdu nusistatyti šito religinio charakterio atžvilgiu: jį pripažinti ir įtikėti į Dievo Apvaizdą kaip šv. Augustinas, arba jį paneigti, pradėti su juo kovą ir pabaigti Likimo tikėjimu kaip Spengleris. Pirmas nusistatymas mus veda į *teizmą,* antras — į *prometėjizmą.*

3. Prometėjizmo esmė: „erimus sicut dii"

Prometėjizmo esmei suvokti dažnai yra pasakojamas graikų mitas apie prikaltą Prometėją. Kai Dzeusas nutaręs išnaikinti žmonių giminę, Prometėjas pavogęs iš dangaus ugnies, atnešęs ją žemėn, išmokęs žmones ja naudotis ir tuo būdu sukūręs pirmuosius kultūros pradus, priešindamasis vyriausiojo dievo nutarimams ir planams. Už šitą savo žygį Prometėjas buvęs prikaltas prie Kaukazo uolos, o plėšrus vanagas kas trečia diena atlėkdavęs ir draskydavęs jo jeknas. Tai buvusi bausmė už norą padaryti žmoniją laimingą nepaisant aukštesnės valios nusprendimų.

[4] Geschichtsphilosophie, 373 p. Jena, 1932.
[5] Op. cit., 104 p.

Tai yra antikinio pasaulio mitas. Jo idėja yra teisinga. Bet prometėjizmo esmei apibūdinti daug labiau tinka krikščionybės pasakojimas apie pirmųjų žmonių puolimą. Prometėjo legendoje yra daug karitatyvinių priemaišų. Jis pasiaukoja kitų labui. Tuo tarpu bibliniame pasakojime šitų priemaišų kaip tik nėra. Ten žmogus susikerta su Dievu ne dėl kitų, bet dėl savęs paties. Genezės aprašomame Adomo puolime prometėjizmo idėja yra daug grynesnė negu minėtoje antikinėje legendoje. Kai gundytojas viliojo žmones sukilti prieš Dievo įstatymą, jis naudojosi ne tik materialine priemone — uždraustu vaisiumi, bet jis visų pirma nurodė šito sukilimo tikslą ir jojo pasėkas: „Eritis sicut dii". Situose žodžiuose kaip tik ir glūdi kiekvieno prometėjizmo šaknys. Pirmoji nuodėmė įvyko dėl to, kad žmogus panorėjo tapti Dievu, eidamas ne Dievo Apvaizdos keliu, bet pasirinkdamas žemiškas priemones: užgintą vaisių.

Jau Solovjovas yra pastebėjęs, kad prometėjizmo nuodėmė yra ne tiksle, bet klaidingame šito tikslo siekime. „Tikslas — dieviškojo tobulumo pilnatis, arba būti kaip Dievas — ne tiktai pats savaime aukščiausias gėris, bet ir sudaro paskyrimą žmogui, leistam Dievo paveikslu bei panašumu. Nuodėmė gi glūdi žmogaus pastangose pasiekti šitą gerąjį tikslą *savu keliu,* o ne Dievo keliu, įgyti tobulybę savavališku veiksmu, o ne Dievo įsakymų klausymu" [6]. *Prometėjizmo tragika yra ne pilnutinės buities noras, bet šito noro realizavimas savo paties pastangomis.* Tai kaip tik dažnai yra pamirštama. R. Euckenas, pvz., spręsdamas kultūros problemą, kaip tik yra sumaišęs pilnutinės buities siekimą su prometėjišku nusistatymu. „Religinis nusiteikimas,— sako jis,— žmonijos troškime pilnutinio savarankiškumo ir savaveiklumo matė žmogaus galių pertempimą, peržengimą prigimties nustatytų ribų ir išdidų nusikaltimą. Tokiam galvojimo būdui kultūros nepasisekimai lengvai atrodo kaip bausmė už žmogiškąją puikybę. Šios rūšies įsitikinimai glūdi babiloniečių pasakojime apie nupuolimą ir bokštą, kuris turėjęs siekti dangų, toliau jie pasirodo legendoje apie Prometėją, jų ga-

[6] Šventosios istorijos filosofija, I, 18 p. Kaunas, 1933.

lima rasti ir padavime apie Faustą..." [7] Tuo tarpu gilus religinis žmonijos įsitikinimas peikia ne patį pilnutinio išsivystymo siekimą, tik šito siekimo *būdą*. Neigti patį siekimą reikštų neigti pačią žmogaus prigimtį, nes ji giliausia savo esme veržiasi į pilnutinę buitį. Žmogaus esmėje glūdi linkimas tapti dievu. Žmogus *in potentia* yra absoliutas, ir jis nori šituo absoliutu tapti realybėje. Šito noro religija — net ir Krikščionybė — nė kiek nepeikia, nes jis kyla iš paties begalinės dvasios pagrindo. Priešingai, Krikščionybė žmogui tokį jo buities sudievinimą kaip tik pažada. Jau šv. Jonas yra pasakęs: „Mes žinome, jog kuomet apsireikš, būsime į jį panašūs, nes mes matysime, kaip jis yra" *(1 Jn 3, 2)*. Rymo katekizmas šią tiesą yra formulavęs tokiu posakiu: „Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut dii potius, quam homines videantur" (I dal., 13, 6). Vadinasi, tie, kurie pasiekia amžinosios laimės padėtį ir džiaugiasi Dievu, nors ir palaiko savą substanciją, tačiau apsivelka nuostabia dieviška forma, kad atrodo labiau esą dievai negu žmonės. Tai yra aiškus Krikščionybės pripažinimas, kad žmogus ne veltui trokšta tapti absoliutu. Čia galima suprasti bei pateisinti ir Solovjovo nuomonę, kad žmogus yra tampąs absoliutas.

Bet visai kitas klausimas, *kokiu būdu* žmogus šito absoliutumo siekia? Ir pirmųjų žmonių puolime, ir Babilono bokšto tragedijoje, ir Prometėjo bei Fausto legendoje žmogaus siekimai sudūžta ne dėl paties absoliutumo noro, bet dėl to, kad tą norą stengiamasi realizuoti tik savo galiomis, nepaisant Dievo tvarkos, o dažnai net jai priešinantis. Pirmieji žmonės nupuolė ir pasijuto esą nuogi ne dėl to, kad norėjo būti dievais, bet dėl to, kad jie tai geidė pasiekti *patys*. Prometėjas buvo prikaltas prie uolos ne dėl to, kad norėjo žmonėms pagelbėti, bet dėl to, kad šita jo pagalba buvo priešinga Dzeuso nutarimui. Net ir Faustas, žinojimo troškulio kankinamas, netenka vilties ką nors tikra pasiekti ne dėl to, kad norėjo *žinoti*, bet kad stengėsi šitą norą tenkinti tik savo jėgomis. Kai

[7] Geistesprobleme und Lebensfragen, 164 p. Leipzig, 1921.

tik žmogus lyg voras pradeda iš savęs verpti savo buitį, jis neišvengiamai prieina savo galą. Reali žmogaus buitis yra labai aprėžta. Jeigu tad jai statomi absoliutūs reikalavimai, suprantama, ji negali jų pakelti ir todėl žūsta jųjų slegiama.

Vis dėlto prometėjizmas yra visai žmogiškas dalykas, daug labiau susijęs su žmogaus dvasios struktūra negu miesčioniškas nusistatymas. Pačioje žmogaus prigimtyje esama prometėjizmo daigų. Kai Dievas sutvėrė žmogų kaip kūrėją, Jis tuo pačiu sutvėrė tokią būtybę, kuri nuolatos priešinsis Dievo tvarkai ir bandys kurti savą pasaulį ir savą gyvenimą. *Prometėjizmo šaknys keroja žmogaus kūrybiškume.* Žmogaus kaip kūrėjo supratimas yra giliausias. Graikų antropologija neklysta, laikydama žmogų *animal rationale.* To neneigia nė Krikščionybė. Bet *graikiškoji žmogaus sąvoka yra pagrįsta ne žmogaus idealiniu tipu, tik žmogaus dvasios periferija.* Protas, tiesa, yra kilniausia žmogaus galia. Bet jis yra *tik* galia. Jis nėra giliausias žmogaus būtybės pagrindas. Jis yra tik viena išvidinio žmogaus gyvenimo lytis. Jis yra tik instrumentas, kuriuo naudojasi išvidinis žmogaus būtybės principas. Graikiškoji antropologija yra tokio pat vertingumo, kaip voliuntaristinė Schopenhauerio antropologija. Kaip graikai žmogų laikė tokia būtybe, kurioje yra įsikūnijęs sąmoningas pradas, taip Schopenhaueriui žmogus buvo visuotinės valios apraiška. Bet tikrumoj žmogus yra daug daugiau negu protas ar valia. Nei racionalistinė graikų, nei voliuntaristinė Schopenhauerio antropologija žmogaus esmės neatskleidžia. Giliausia esme žmogus yra ne protinga būtybė, ne sociali būtybė, bet *kūrybinė būtybė: žmogus yra kūrėjas.* Visos kitos žmogaus žymės (jo protingumas, jo socialumas ir t. t.) yra ne pirmykštės, bet tik išvestinės kaip natūralios jo kūrybiškumo pasėkos. Nusiteikimas kurti yra pirmykštis žmogaus dvasios judesys (motus). Jau kūdikis žaisdamas parodo kūrybinį savo linkimą. Didelis jaunimo noras rašyti, tapyti, skambinti, deklamuoti taip pat yra ne kas kita kaip pačios prigimties pastangos surasti jaunam žmogui tinkamą jo kūrybos formą, kuria turės reikštis visas jo gyvenimas. Kūrybinis žmogaus nusiteikimas yra žadinamas ne kokių nors uti-

litaristinių motyvų, bet jis yra pačios dvasinės žmogaus prigimties balsas. Kūrybinis žmogaus pobūdis yra tasai elementas, kuris jungia žmogų su Dievu ir kuris jį padaro savotiška būtybe visame kosme.

Bet štai šitame kūrybiniame žmogaus pobūdyje kaip tik ir glūdi prometėjiško nusistatymo psichologinis pagrindas. Žmogus yra laisvas kūrėjas. Kūryba ir laisvė yra surištos savo esmėje. Kur nėra laisvės, ten negali būti nė kūrybos. Bet šita iš laisvės kylanti kūryba kaip tik ir yra tas taškas, kur išsiskiria Dievo ir žmogaus norai. Žmogus visados kuria pagal *savo* norus. Kūryba iš esmės yra *autonominė*. Jokia svetima valia, tegul ji būtų ir Dievo, kūrėjui negali būti primesta. Ji gali būti tik išaugusi iš kūrėjo vidaus, vadinasi, kūrėjo norai gali sutikti su Dievo norais ir planais. Bet šitas sutikimas niekados nėra būtinas. Dar daugiau, kūrybinis žmogus visados jaučia labai realią pagundą padaryti taip, kaip jis nori, nepaisydamas transcendentinės tikrovės reikalavimų. Kūrybos procesas iš esmės yra išviršinės tikrovės palenkimas išvidinei žmogaus idėjai ir josios perkeitimas pagal šitą idėją. Kūryboje žmogui išauga naujas kosmos, jo paties kosmos, kuriame jis yra viešpats ir valdovas. Čia išviršinės tikrovės dėsniai turi pasiduoti išvidiniams subjekto sąmonės reikalavimams. Tiesa, daiktai spiriasi prieš šitą žmogaus kovą, kovoja su juo nebylią, bet labai jaučiamą kovą. Bet visados jie ją pralaimi ir esti priversti pasiduoti. Kūryboje išvidinė buitis ima viršų ant išviršinės buities. Kylant kultūrai ir tobulėjant kūrybos priemonėms, šita kova darosi žmogui vis lengvesnė. Išviršinis pasaulis vis labiau pasiduoda išvidiniam pasauliui ir vis labiau apsivelka tokiomis formomis, kurių nori žmogus, kurios yra gimusios kūrybinėje jo fantazijoje. Tai yra žmogaus paskyrimo triumfas. Žmogus turi pavergti žemę ir viešpatauti. Bet čia pat yra ir jo tragika. *Didelio kultūros klestėjimo metu žmogus pradeda įtikėti į kūrybinių savo jėgų visagalybę ir lenkti išvidiniams savo norams ne tik pripuolamus prigimties įstatymus, bet ir amžinuosius Dievo dėsnius ir net patį Dievą.* Čia sąmonės norai yra pastatomi aukščiau už Absoliutinę Buitį ir už josios sprendimus. Žmogaus reikalavimai peržengia savo ribas, ir

tuomet prasideda kova ne tarp medžiagos ir dvasios, bet tarp dvasios ir Absoliuto. Savo galybės jautimas pastūmi žmogų kovoti šitą kovą arba visai atvirai, arba nepaisyti Absoliutinės Priežasties ir viso to, kas nepareina nuo jojo sąmonės. Žmogus pradeda tikėti galėsiąs pats save išganyti, vis tiek koks tas išganymas būtų reikalingas. Čia tad prasideda prometėjiškosios kultūros metas. Čia yra sukuriama nuostabių dalykų. Bet sykiu čia prasideda ir nepasitenkinimas kultūra, prasideda kultūrinio idealizmo krizė ir miesčioniškosios kultūros vyravimas.

4. Marksizmas kaip buržuazinė kultūra

Niekas negali neigti, kad Renesanso pradžia buvo prometėjiška. Renesanso žmogus, atsitraukęs nuo Dievo, pasinėrė savo paties dvasioje ir iš savęs paties pradėjo kurti. Iš tikro nė vienas žmonijos istorijos laikotarpis nebuvo toks kūrybinis, kaip Renesansas. Nė viename istorijos tarpsnyje nebuvo gimę tiek genijų, kaip Renesanse. Rodos, kūrybinė žmonijos dvasia čia sutelkė visas savo jėgas ir pražydo nuostabaus grožio žiedais. „Naujųjų laikų istorijos bandymas,— sako Berdiajevas,— buvo ne kas kita kaip bandymas laisvai išvystyti žmogiškąsias jėgas“ [8]. Ir šitas bandymas Renesanso metu buvo labai sėkmingas. Aukštas idealizmas buvo persunkęs visą to meto kultūrą. Kovos už idėjas vedė į kalėjimus, į laužus ir į ištrėmimą. Renesanso žmogus gyveno ne viena tik duona. Renesanso kultūra dar nė iš tolo nebuvo buržujiška. Tiesa, Windelbandas teisingai pastebi, kad Renesanso genijuose „snaudė kažkoks demoniškumas, ir nežabotos aistros pagimdė nuodėmės milžinų, prieš kuriuos istorija užsidengia savo veidą“ [9]. Bet šitie nuodėmės milžinai buvo prometėjai, ir jų aistros bei nuodėmės nebuvo alkio tenkinimo nuodėmės. Renesanso žmogus buvo sugundytas ne galybės iš akmenų padaryti duoną, bet noro priversti pasaulį sau tarnauti. Viduriniais amžiais per pasaulį apsireiškė Dievas. Renesanso metu panorėjo apsireikšti žmogus. „Kūrybinių žmo-

[8] Sinn der Geschichte, 182 p.

[9] Die Geschichte der neueren Philosophie, I, 9 p. Leipzig, 1911.

gaus jėgų pakilimas buvo tuomet tarsi žmogiškojo apreiškimo atsakymas į dieviškąjį apreiškimą“ [10]. Žmogus čia stojo priešais Dievą kaip kūrėjas ir kaip kūrėjas apsireiškė. Renesansas nė iš tolo nebuvo miesčionių kultūra.

Bet štai praėjo penketas amžių. Nuo Renesanso per baroką (barokas, kaip ir renesansas, buvo ne tik meno stilius, bet stilius visos to laiko dvasios), per Apšvietą mes prieiname prie devynioliktojo šimtmečio. Galima šį amžių vertinti labai įvairiai, nes jis iš tikro ir buvo labai įvairus. Bet viena yra tikra, kad *socialinės problemos iškilimas ir radikalus josios sprendimas yra ir bus charakteringiausia jo žymė.* Technikos įsigalėjimas perkeitė žmonių santykius tarp savęs ir su gamta. Pirma gamtos turtai buvo prieinami kiekvienam, kas tik sugebėjo pasinaudoti *įrankiu.* Dabar jie buvo sutelkti į rankas tų, kurie turėjo *mašinas.* Fabrikas nugalėjo amatininką, ir mašina išstūmė įrankį. Kova už duoną pakeitė kovas už idėją.

Ir štai šitos „kovos už duoną“ filosofija kaip tik ir pasirodo *marksizmo* pavidalu. Marksizmas yra charakteringiausia devynioliktojo amžiaus apraiška. Savo pobūdžiu jis nudažo visą tą amžių ir savo žymių įspaudžia visam to meto dvasios gyvenimui. Bet marksizmas iš esmės yra buržuazinės kultūros tipas. Jis neturi nė kiek to idealistinio pobūdžio, kurio turėjo Renesanso kultūra. Jis nėra prometėjiškas, bet miesčioniškas. Marxas suskirstė visuomeninį žmonijos gyvenimą į dvi pagrindines klases: į *proletarus* ir *buržujus.* Bet jis nepastebėjo, kad tarp šitų dviejų tipų nėra jokio esminio skirtumo. Darbininkai ir buržujus priklauso tai pačiai kategorijai. Buržujus nėra aristokratas. Aristokratas skiriasi nuo visų kitų visuomeninių klasių ne savo turtų gausumu, bet tuo *būdu,* kuriuo jis šituos turtus įsigijo ir kuriuo jis juos valdo. Aristokrato turtingumas yra paveldėtas dalykas. Jis yra praturtėjęs ne ekonominiu savo veikimu, ne bizniu ir ne prekyba. Jo turtų šaltinis yra praeities karai, ir jo praturtėjimo įrankis yra kardas. Aristokratas neturi jokių „ekonominių dorybių“. Ekonominė aristokrato padėtis yra surišta ne su jo asmens darbu, bet su jo protėviais, su praeitimi, su paveldėjimu, su jo giminės istorija. Aristokrato gyvenimą

[10] *N. Berdiaeff.* Un nouveau Moyen Age, 17 p. Paris, 1930.

valdo ne ekonominis, bet vitalinis principas. Todėl ir administruodamas savo turtus aristokratas gyvena sau pačiam, savo asmeniui, bet jokiu būdu ne ekonominiams savo reikalams. Aristokratas yra iškilęs aukščiau už savo turtus: jis juos tam tikra prasme tik niekina. Aukso veršis niekados nėra buvęs aristokrato dievas.

Tuo tarpu buržujaus tipas kaip tik yra priešingas. Buržujus *par excellence* yra „homo oeconomicus". Jo turtai yra jo paties arba jo tėvų asmeninių pastangų vaisius. Ir šitos pastangos buržuazijos gyvenime yra ne riteriškos aristokrato pastangos, bet speciališkai *ekonominės* pastangos: prekyba, apsukrumas, sugebėjimas pagauti momento svarbą ir t. t. Aristokratas gali kariauti kartu su buržujumi. Bet šito kariavimo pobūdis bus visai kitoks. Aristokratas kariauja dėl garbės ir dėl pergalės. Buržujus kariauja dėl turto. Aristokratų kovos yra prestižo kovos. Buržujų kovos yra rinkos kovos. Aristokratas ir buržujus abu yra pasaulio nugalėtojai. Bet aristokratas pavergia pasaulį kardu ir savo asmens jėga. Buržujus jį priverčia sau tarnauti pramone ir prekyba. Aristokrato simbolis yra pilis. Buržujaus simbolis yra bankas. Todėl ir visas buržujaus santykis su savo turtais yra visiškai kitoks negu aristokrato. Buržujus gyvena ne sau, bet savo ekonominiams reikalams. Jis juos myli, jis jais rūpinasi, jis visas savo prigimties galias panaudoja jiems palaikyti ir patobulinti. Buržujus savo gyvenime nėra autonomiškas. Jis gali būti net milijardierius, bet dėl to jis nė kiek nėra mažiau „užimtas". Buržujus neturi laiko. Amerikoniškas tempas ir „tempo is money" yra specifiškai buržuaziniai dalykai.

Bet kas gi yra šitas buržujus santykyje su darbininku, kurį taip iškėlė marksistinė filosofija? Ne kas kita kaip *praturtėjęs darbininkas*. Žmogus, kuris savo darbu ir ekonominėmis pastangomis išbridó iš vidutinio turtingumo, kuris anksčiau buvo darbininkas, tampa buržujumi. Bet tai nėra jokia esminė atmaina. Buržujaus psichika yra darbininko psichika. Buržujaus gyvenimo būdas ir santykis su turtais ir su kultūra yra darbininko būdas ir darbininko santykis. Tai galima pastebėti ypač Amerikoje, kur buržuazija yra mažiau tradicinė negu Europoje ir kur todėl josios veidas yra ryškesnis. Čia ji kaip tik ir parodo

visas darbininkiškas žymes. Buržuazija kyla iš darbininkų sluoksnio ir keičiasi tik savo paviršiumi. Šitie praturtėję darbininkai velkasi naujus ir brangius kostiumus, pasistato liuksusiškus viešbučius, restoranus ir lošimo klubus; jie patys steigia fabrikus ir patys spaudžia bei išnaudoja tuos, kurie neturėjo tokios laimės arba trūksta ekonominių gabumų. Darbininkų priešas kaip tik ir yra ne aristokratas, bet buržujus. Marksas tai intuityviai jautė, ir todėl klasių kovą jis padarė visuomeninio gyvenimo principu.

Bet nei buržujus, nei darbininkas nėra prometėjiški tipai. Jų kūryba visados yra dar tik primityviame stovyje. Jie gyvena tik viena duona. Darbininkas dažnai yra priverstas. Buržujus yra išaugęs iš šitos prievartos ir palaikęs savyje darbininko psichologiją. Juodu abu yra miesčioniškos kultūros tipai. Kūryba dėl kūrybos ir dėl kosminių interesų jiems abiem yra svetima ir nesuprantama. Kultūros tragika jų dvasioje nėra jaučiama. Ir iš jų gali išaugti „nuodėmės milžinų". Bet šitie milžinai yra tamsūs: tai sukčiai, išeikvotojai, mergaičių pardavinėtojai ir neturtingųjų spaudėjai. Jie nė kiek nėra panašūs į Macchiavelli, į Cesare Borgia, į Giordano Bruno ir t. t. Idėja gali būti demoniška. Bet ji niekados nėra biznis.

Marxo filosofija ir visa marksizmo teorija, kuri buvo charakteringiausias devynioliktojo amžiaus padaras, kaip tik dėl to ir yra buržujiško kultūros tipo teorija. Istorinis materializmas, kuriam visas žmonijos gyvenimas esąs ekonominių veiksnių pasėka, savo esmėje yra ne kas kita kaip *gyvybės išlaikymo filosofija.* Marksizmo centras yra „homo oeconomicus", vis tiek ar jis bus darbininkas, ar buržujus. Bet šitas ekonominis žmogus, šitas ūkio žmogus visados tarnauja savo gyvenimu ir savo kūryba ne dvasiai, ne Dievui, bet vitaliniam savo pradui. Gyvulio reikalavimai atbunda jame ir pergali visus kitus aukštesnės jo prigimties reikalavimus. Žinoma, būtų perdėtas spiritualizmas nežiūrėti kūno ir gyvybę laikyti žmogui primesta tik iš viršaus, kaip mano platonizmas. Gyvybė visados yra materialinė dvasios atrama, ir kaip tokia ji turi savų teisių. Bet *marksizmo pagrindas yra ne šitų teisių pripažinime, bet jų suabsoliutinime.* Marksizmas žmogų nudvasina ir paverčia jį gyvūnu. Gyvybė marksizmo metafizikoje yra

aukščiausias žmogaus būtybės pradas, kurį išlaikyti yra aukščiausias žmogaus gyvenimo uždavinys.

Marksizmas todėl neturi idealizmo. „Ekonominio materializmo teorija,— sako Berdiajevas,— neturi nieko, kas galėtų uždegti smegenis. Tai liūdna koncepcija pati savyje... ir tarsi padaryta tam, kad atimtų bet kokią drąsą“ [11]. Jeigu visas gyvenimas yra apsprendžiamas ekonomikos, jeigu klasių kova yra ne tik žmonių, bet net kosminio išsivystymo principas, aišku, čia negali būti jokio optimizmo ir jokio idealizmo. Kultūrinis pesimizmas ir špengleriškas fatalizmas yra neišvengiami marksistinės kultūros palydovai. Devynioliktasis amžius, netolima mūsų praeitis, kaip tik ir buvo pažymėtas tokia idealizmo stoka. Jis pasiekė aukščiausių laimėjimų techninėje srityje. Bet jis sykiu prarado dvasios *élan vital,* be kurio kultūra galėjo eiti tik į barbarybę. Praėjusis karas buvo buržuazinis karas ir dėl to toks tragiškas visai kultūrai. Ir dabar mes kaip tik baigiame gyventi miesčioniškosios buržuazinės kultūros galą.

5. Prometėjiškas bolševizmo charakteris

N. Berdiajevas, spręsdamas komunizmo problemą, neskiria marksizmo ir bolševizmo. Tai yra klaida. Bolševizmas yra išaugęs iš marksizmo. Tai tiesa. Bet jis sukūrė visai kitokį kultūros tipą negu marksizmas. Jis atgaivino visas renesansiškojo prometėjizmo žymes. Idealistinis pobūdis vėl įsigalėjo jo praktikoje. N. Berdiajevas liudija, kad „buržuazinis krikščioniškosios istorijos tarpsnis mažiau žadino energijos ir pasiaukojimo dvasios kaip šiandieninis komunizmas... Nuoširdus entuziazmas ir besąlyginis atsidavimas, kurį parodo sovietų jaunimas, yra nepaneigiamas faktas, kurio negalima paslėpti. Tai patvirtina ir toji energija, kuri patraukė komsomolcus į piatiletkos realizavimą“ [12]. Tas pats Berdiajevas tvirtina, kad bolševizme „kiekvienas jaunuolis jaučiasi esąs naujo pasaulio statytojas“ [13]. Bolševizmas kaip tik peržengė mate-

[11] Problème du communisme, 20 p. Paris, 1933.
[12] Op. cit., 17 p.
[13] Op. cit., 34 p.

rialistinį marksizmo slenkstį. Marksizmas ekonominius žmogaus reikalus dar vadino tikru vardu. Jis dar buvo per daug suaugęs su praeities vertybių tvarka ir todėl naudos ir medžiagos dar nepakėlė į aukščiausią laipsnį. Marksizme medžiaga yra dar tikra medžiaga. Tuo tarpu bolševizmas nuėjo daug toliau. Jis padarė esminių marksizme pakeitimų. Marksizmo centras buvo dar *žmogus,* tiesa, jau ekonominis žmogus, bet žmogus, kuris gamtos turtus naudoja sau ir savo reikalams. Bolševizmas žmogų iš šito centro išstūmė. Bolševistinės filosofijos ir pasaulėžiūros centras jau yra nebe žmogus, bet *medžiaga kaip tokia.* Čia ne materija tarnauja žmogui, bet žmogus tarnauja materijai, tiksliau sakant, *materijos idėjai.* Bolševizmo proletaras nėra paprastas marksizmo darbininkas, kuris kovoja už ekonominę savo egzistenciją. Bolševizmo darbininkas yra visų pirma medžiagos idėjos pranašas ir skelbėjas. Ar ekonominis jo gyvenimas pagerės, ar ne, bolševizmui — ir net pačiam darbininkui — mažai rūpi. Čia svarbiausia išplėsti pačios idėjos viešpatavimą ir ja persunkti visą pasaulį. Bolševizmas yra palikęs subjektyvinį marksizmo bruožą ir tapęs grynu idėjos skelbėju. Materijos idėja jame reikalauja aukų. Jis ryja asmenį ir visą jo gyvenimą. Individas bolševizme nieko nereiškia. Tuo tarpu marksizmas dar buvo kaip tik pagrįstas individo reikalais. Bolševizmo idėja persunkia visą jo kuriamą kultūrą ir viską palenkia josios reikalavimams. Bolševizmas sunaikina dvasinį ir religinį idealizmą, kad padarytų vietos materialiniam idealizmui. Materijos idėja taip pat lygiai yra galinga ir taip pat lygiai gali valdyti gyvenimą, kaip Dievo idėja teocentrizme ir dvasios idėja antropocentrizme. Bolševizmas jau nebėra ekonominis materializmas, bet *ekonominis idealizmas.* Jis vėl pripažįsta, kad kultūros vyksmas yra valdomas ir vedamas idėjos. Beidėjinis marksizmo charakteris čia jau yra išnykęs. „Komunistus galima pulti kaip idėjų žmones, bet ne kaip žmones be idėjų“ [14]. Materijos idėja yra jų gyvenimo bei veikimo pagrindas. Ji juos įkvepia, ji juos palaiko ir paskatina. Ji yra juos tarsi apsėdusi ligi košmaro. Šiandien jau niekas negali

[14] *N. Berdiaeff.* Op. cit., 40 p.

tvirtinti, kad bolševizmui rūpi ne idėja, bet ekonominiai žmogaus reikalai.

Bet bolševizmas yra daug daugiau negu tik ekonominis arba materialinis idealizmas. Jis yra sykiu ir net pirmoje eilėje *materijos religija.* Bolševizmas jokia prasme nėra deistinis. Toks buvo marksizmas. Bolševizmas yra *satanistinis,* vadinasi, toks, kuriam rūpi Dievas daug labiau negu daugeliui krikščionių. „Komunizmas,— sako Berdiajevas,— ir teorijoje, ir praktikoje yra dvasinės ir religinės tvarkos apraiška. ... Griežtai socialinė sistema būtų galėjusi pasilikti religijai neutrali. Komunizmas, atvirkščiai, pasirodė panašus į kitas religijas ir turi savyje ištisą etiką. Jis nori išrišti pagrindines gyvenimo problemas. Jis turi savas dogmas, jis platina savą katekizmą, jis turi net savo kulto diegų. Pagaliau sielose, į kurias jis kreipiasi, jis nori pažadinti entuziazmo ir aukos dvasios... Nepaprastoje energijoje, kuri iš jo išsiveržia, mes randame kažkokį tos pirmykštės religijos elementą, glūdintį žmogaus širdyje ir amžių eigos išvystytą. Tai yra religinė energija sielų, kurios yra bolševizmo pasiųstos ateistinės propagandos tarnybon. ... Komunizmas persekioja visas religijas, jis negali pakęsti šalia savęs jokios klaidingos religijos. Jis yra religija, kuri nori įsikūnyti jėga ir prievarta, nesiskaitydama su žmogaus dvasios laisve. Jis yra šio pasaulio karalystės religija, galutinis antgamtinės tikrovės neigėjas, neigėjas kiekvieno dvasingumo. Ir štai šitame punkte... jo materializmas įgyja mistinio pobūdžio. ... Komunistinis ateizmas anaiptol nėra laicistinis sąjūdis, sąjūdis laisvos minties. Jis save laiko autentišku kultu ir nepakenčia šalia savęs jokio kito kulto. Jis reikalauja religinės pagarbos proletariatui, kaip Dievo išrinktajai tautai. Jis sudievina socialinį kolektyvą, pašauktą pakeisti tikėjimą į Dievą tikėjimu į žmogų. Ir šitas socialinis kolektyvas tampa vieninteliu doros subjektu, dorinių veiksmų autoriumi ir kiekvienos tiesos sprendėju bei reiškėju. Komunizmas kuria naują moralę, kuri nėra nei krikščioniška, nei humanistiška. Jis turi savą teologiją, jis kuria savą kultą, pav., Lenino kultą, savą simboliką, savas šventes — raudonasis krikštas ir raudonosios laidotuvės. Komunizmas turi savą visiems privalomą dogmatiką, savą katekizmą; jis smer-

kia erezijas ir ekskomunikuoja eretikus“ [15]. Žmogaus pasipriešinimas Dievo tvarkai bolševizme yra didžiausias. Čia jis įgijęs organizuotą formą. *Bolševizmas yra organizuotas prometėjizmas.* Jis viešai ir oficialiai kovoja su Dievu kaip regimos tvarkos autoriumi, stengiasi šitą tvarką išgriauti ir sukurti savąją. Jis pasitiki žmogaus jėgomis ir tuo būdu vėl jį pastūmi į kūrybinius žygius, iš kurių žmogų buvo išplėšęs marksizmas.

Kūrybinis bolševizmo charakteris yra labai ryškus. A. Jakštas savo „Pikto problemoje“ [16] yra išskaičiavęs bolševizmo kūrybinius laimėjimus. Ten jis paminėjo tik ūkio ir industrijos sritis. Bet ir mokslo, ir meno, ir ugdymo srityse bolševizmas yra sukūręs nuostabių dalykų. To nematyti arba visa tai neigti būtų nepateisinamas siauradvasiškumas. Galima baisėtis šitos kūrybos priemonėmis ir josios pasėkomis, nes tai yra aukojama ne tik žmogaus gyvybė ir sveikata, bet jo dora, jo sąžinė ir laisvė. *Bolševizmo kūryba vyksta po satanizmo ženklu.* Bet ji yra tikra prasme kūryba ir žmogaus genijaus apsireiškimas. Ji yra daug reikšmingesnė ir vertingesnė negu miesčioniškoji kultūra.

Bolševistinis sąjūdis yra charakteringiausias visam dabartiniam amžiui. Kaip marksizmas buvo svarbiausias devynioliktojo šimtmečio padaras, taip bolševizmas yra *svarbiausia dvidešimtojo amžiaus pasėka.* Joks įvykis ir jokia sistema taip nesukrėtė ir tiek nepakeitė pasaulio, kaip bolševizmo įsigalėjimas. Būdamas savo esmėje idealistinio ir net mistinio pobūdžio ir radęs rusų tautoje gerą šiam pobūdžiui dirvą, jis pasidarė nepaprastu moderniosios istorijos fenomenu, kurio pasėkas galės patirti tik tolimos kartos. Bet jau šiandien mes galime pastebėti, kad bolševizme atgema renesansiškasis prometėjizmas, kad ekonominiai reikalai užleidžia vietą idėjiniams reikalams ir kad kūryba darosi pirmaeilis siekimas ir svarbiausias bolševizmo pateisinimas. Iš miesčioniško buržuazinio nusistatymo žmogus žengia prie kultūrinės dramos pajautimo ir pergyvenimo. Bolševistiniame pasaulyje auga naujas kultūros tipas,

[15] Op. cit., 15—16, 42, 93 p. Plg. dar įdomią religinio bolševizmo charakteristiką „Revue de Paris“, 1933 m. bal. 1 d. str. „Mystique soviétique“.

[16] Plg. 70—76 p. Kaunas, 1935.

kuris bus visai kitoks negu marksizmo ar liberalizmo sukurtas. Prometėjo žymės jį skiria nuo pirklių ir bankininkų kultūros. Tuo jis priartėja prie teistinės kultūros tipo ir savo idealiniu pobūdžiu darosi į ją panašus. Prometėjo nusistatymas ir prometėjiškoji kultūra yra daug artimesnė krikščioniškajai kultūrai, nes doriniu atžvilgiu daug vertingesnė negu miesčioniškoji kultūra. Prometėjiškoje kultūroje lieka svarbiausia žmogaus žymė: *jo kūrybiškumas*. Tuo tarpu buržuazinis kultūros tipas paneigia ne tik Dievą, ne tik religiją (tiksliau sakant, jis šiais dalykais visai nesidomi), bet sykiu ir kilniausią žmogaus prigimties žymę — jo kūrybą. Marksizme žmogus buvo „homo faber". Bolševizme jis vėl darosi „homo creator". Tuo bolševizmas prisišlieja arčiau krikščioniškosios antropologijos negu marksizmas. Bet tuo pačiu jis darosi jai ir priešingas. Krikščionybėje žmogus, kaip kūrėjas, yra *Dievo* atvaizdas. Bolševizme jis yra *demono* šalininkas ir *materijos idėjos* vykdytojas sava kūryba. Čia yra jo pasisekimo paslaptis. Bet čia glūdi ir gili jo tragedija. Bolševistinio žmogaus laukia Prometėjo likimas. Vis dėlto šitas prometėjiškas bolševizmo pobūdis parodo, kad mūsų modernioji kultūra iš žmogaus būtybę paniekinusio miesčioniškumo pasuko kita kryptimi. Ji nori leistis giliau į buities gelmes ir visos žmonijos vyksmą labiau išdiferencijuoti į gėrio ir blogio pavidalus, negu buvo ligi šiol. Prometėjiškas kultūros tipas nėra pasyvus. Jis yra kovojąs ir kuriąs.

Šalia Rytų bolševizmo Vakaruose mūsų akivaizdoje auga antras sąjūdis naujojo pagonizmo pavidalu. Prometėjizmo žymės jame yra dar aiškesnės negu bolševizme. Kova su Dievu Išganytoju ir herojiškos pastangos išganyti patį save yra charakteringiausia šio sąjūdžio apraiška. Naujasis pagonis nori sukurti tokią kultūrą, kuri būtų pagrįsta tik jo paties idėjomis ir išaugusi tik iš jo paties pastangų be jokios antgamtinės pagalbos. Kokį pavidalą šitas sąjūdis įgis, šiandien dar nežinia. Bet jis aiškiai eina idealizmo kryptimi. Miesčioniškų bruožų jame taip pat nė kiek nežymu. Jis yra net labiau aristokratiškas negu bolševizmas. Bolševizmas remiasi daugiau proletariatu. Naujasis pagonizmas savo šalininkų ieško grynos rasės srityje. Bolševizmas yra kilęs iš *gyvybės išlaikymo filosofijos*.

Naujasis pagonizmas remiasi rasistine arba *gyvybės išvystymo filosofija.* Jis taip pat yra kovojąs ir kuriąs. Krikščioniškoji kultūra dabar stovi šitų dviejų didelių sąjūdžių akivaizdoje ir rengiasi tai didelei kovai, apie kurią kalba Apokalipsė, bet kurią labai dažnai užmiršta Krikščionybės atstovai. Miesčioniškasis buržuazinis kultūros tipas baigiasi visur. Jis turi baigtis ir Krikščionybėje.

6. Pabaiga: naktinio istorijos periodo pradžia

Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje yra ne kas kita kaip žmogaus pastangos giliau pažvelgti į gyvenimo paslaptį ir bandyti atspėti jojo mįslę. Tokio žmogaus dvasios persiorientavimo akivaizdoje įdomi yra Berdiajevo koncepcija, kad *dabartinis amžius yra žmogaus žengimas į istorijos naktį.* „Racionalistinė praėjusios istorijos diena,—sako jis,— jau baigiasi. Josios žvaigždė jau leidžiasi: mes artinamės į naktį... Visi ženklai, visi įrodymai liudija, jog mes išėjome iš dienos eros, kad įeitume į naktinę erą. Intuicijos žmonės ją nujautė jau seniai. Bet ar tai yra bloga? Ar šitas periodas yra liūdnas? Ar mes esame per dideli pesimistai? Štai klausimai, kurie neturi jokios prasmės, nes jie kyla iš racionalizmo, kuris prieštarauja tikrajai istorijos dvasiai. Viena tik yra tikra, kad melo uždangos krinta, atskleisdamos gėrio ir blogio tikrovę“ [17]. Berdiajevas yra įsitikinęs, kad šitas naktinis periodas taip pat turės savo paslapčių ir savo grožio. „Naktis,— sako jis,— nėra nė kiek mažiau nuostabi kaip diena; ji nėra mažiau Dievo. Žvaigždžių spindėjimas ją apšviečia, ir naktis turi tokių apreiškimų, kurių diena nežino. Naktis yra labiau susijusi su prasidėjimo misterija negu diena. Gelmė (Jokūbo Boeme's Ungrund) atsiveria tik naktį. Tuo tarpu diena užtraukia ant jos uždangą. ... Naktis labiau priklauso metafizikai, ontologijai negu diena. Dienos uždanga nėra griežta nei gamtoje, nei istorijoje. Ji lengvai išsprunka iš akių. Ji neturi pastovumo. Visa mūsų epochos prasmė yra tame, kad būtų atidengta buities gelmė, kad būtų atsistota akis į akį su gyvenimo principu,

[17] Un nouveau Moyen Age, 90 p.

kad būtų atrastas fatalus paveldėjimas. Visa tai reiškia žengimą į naktį“ [18]. Berdiajevo tiesa, kad šitame nakties periode žmonija turi arčiau prieiti prie buities prasmės. Bet taip pat tiesa, kad gamtos ar istorijos naktį atsiveria ir *blogio* gelmė. Naktis prieina arčiau prie prasidėjimo misterijos, bet ji taip pat prieina arčiau ir prie mirties, naikinimo ir griovimo misterijos. Naktį atsiskleidžia nežinomas kosmas. Bet šalia jo ir net jame pačiame atsiskleidžia ir chaosas. Todėl dabartiniai laikai, žengdami į naktinį periodą, tuo pačiu žengia į atsivėrimą buities ir nebuities, į išsiskyrimą gėrio ir blogio; dar daugiau: *jie žengia į gėrio ir blogio kovą.* Dvasių susikirtimas bus charakteringiausia šio periodo žymė. Iliuzija yra manyti, kad istorijoje esama ciklų. Istorija yra nuolatinis blogio ir gėrio išsiskyrimo vyksmas, nuolatinis gėrio ir blogio įtampos augimas, kuris išsiriš tik visuotine katastrofa. Mūsų gyvenamas amžius mus veda į nežinomą ateitį: prasidedančio periodo mes dar nemokame pavadinti vardu. Berdiajevas cituoja prasmingą Tiutčevo dvieilį: „Potvynis auga ir mus pagaudamas neša į savo tamsią begalybę“. Kultūros problema prieš mūsų akis atsistoja visu savo šiurpumu.

[18] Op. cit., 91—93 p.

SUDARYTOJO PASTABOS

Nuo pat savo kūrybinio darbo pradžios A. Maceina linko į sisteminį, konstruktyvų, visapusišką problemos aptarimą. Retai kada jis išsitekdavo vieno straipsnio, studijos ar vienos knygos rėmuose. A. Maceinos darbai savo problematika organiškai jungiasi į ciklus, blokus, trilogijas. Atsižvelgiant į tai ir sudarytas A. Maceinos „Raštų" antrasis tomas, skirtas socialinei filosofijai. Jame, be atskiromis knygomis išleistų veikalų, spausdinama 1938 m. „Naujojoje Romuvoje" (Nr. 35—42) paskelbta studija „Prometėjizmo problema" ir kaip jos priedas — 1935 m. „Židinyje" (Nr. 8—9) išspausdintas straipsnis „Prometėjizmo persvara dabarties kultūroje". Šie darbai yra tiesiogiai susiję su A. Maceinos veikalu „Buržuazijos žlugimas" kaip organiškas jo tęsinys. Šio veikalo „Autoriaus žodyje" A. Maceina rašo, kad jis buvo sumanęs išleisti atskiru leidiniu visą 1937 m. skaitytą kursą „Buržuazija, prometėjizmas ir Krikščionybė", tačiau, įsitraukęs į kitus darbus, nespėjęs jo viso parengti ir leidžiąs tik pirmąją šio kurso dalį, skirtą buržuazijos problemai. Tai, kas buvo skelbta „Židinyje" ir „Naujojoje Romuvoje" apie prometėjizmą, A. Maceina, matyt, laikė dar nepakankamai išnagrinėta problema ir nesiryžo šių samprotavimų įdėti į sumanytą veikalą kaip jau užbaigtos jo dalies. Deja, autorius, susidomėjęs kitomis problemomis, vėliau nebegrįžo prie prometėjizmo temos.

Rengiant spaudai šiuos darbus, jų kalba sutvarkyta pagal šiuolaikinių rašybos ir skyrybos normų reikalavimus, suvienodinta svetimvardžių rašyba. Bibliografinės nuorodos išnašose ir literatūros sąrašuose iš esmės paliktos tokios, kokias jas pateikė pats autorius.

A. MACEINOS „RAŠTŲ“ STRUKTŪROS PROJEKTAS

I tomas: KULTŪROS FILOSOFIJA („Kultūros filosofijos įvadas“, 1936 m., „Pirminės kultūros pagrindai“, 1936 m., „Kultūros sintezė ir lietuviškoji kultūra“, 1939 m.)

II tomas SOCIALINĖ FILOSOFIJA („Socialinis teisingumas“, 1938 m., „Buržuazijos žlugimas“, 1940 m., „Prometėjizmo problema“, 1938 m.)

III tomas: Trilogija „COR INQUIETUM“ („Didysis inkvizitorius“, 1946 m., „Nelaisvės pasiaptis“, 1964 m., „Jobo drama“, 1950 m.)

IV tomas: TEOLOGINĖS-FILOSOFINĖS STUDIJOS („Saulės giesmė“, 1954 m., „Didžioji padėjėja“, 1958 m., „Dievo avinėlis“, 1966 m.)

V tomas: RELIGIJA DABARTIES PASAULYJE („Bažnyčia ir pasaulis“, 1970 m., „Didieji dabarties klausimai“, 1971 m., „Krikščionis pasaulyje“, 1974 m., „Išlaisvinimo teologija“, 1986 m.)

VI tomas: BENDRIEJI FILOSOFIJOS KLAUSIMAI („Filosofijos kilmė ir prasmė“, 1978 m., „Filosofijos keliu“, 1979 m., „Asmuo ir istorija“, 1981 m.)

VII tomas: RELIGIJOS FILOSOFIJA („Religijos filosofija“, 1976 m., „Dievas ir laisvė“, 1985 m., „Ora et labora“, 1987 m., „Religijos ir tautos dialektika“, 1987 m.)

VIII tomas: PEDAGOGIKOS FILOSOFIJA („Tautinis auklėjimas“, 1934 m., „Pedagogikos istorija“, 1940 m.)

IX tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

X tomas: STUDIJOS IR STRAIPSNIAI

XI tomas: RECENZIJOS. LAIŠKAI. POEZIJA

XII tomas: DARBAI, PARAŠYTI VOKIEČIŲ KALBA („Sovietinė etika ir krikščionybė“, 1969 m., paskaitos bei kita rankraštinė medžiaga)

LOTYNIŠKŲ IR KITŲ KALBŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

Ad mentem S. Thomae Aquinatis (lot.) — šv. Tomo Akviniečio dvasia
Animal rationale — protingas gyvūnas
Animal sociale — visuomeninis gyvūnas
Animam naturaliter christianam — iš prigimties krikščionišką sielą

Beati possidentes — laimingi, kurie turi
Brachium saeculare — pasaulietinė ranka

Causa prima — pirmoji priežastis
Christiana — krikščioniška
Civitas Dei — Dievo valstybė
Civitas diaboli — velnio valstybė
Civitas terrena — žemiškoji valstybė
Cogito ergo sum — mąstau — vadinasi, esu
Conditionem suam — savo padėtį
Corpus Christi mysticum — mistinis Kristaus Kūnas
Credo — tikiu
Custodi depositum — saugok, kas patikėta

„De civitate Dei" — „Apie Dievo valstybę"
De novissimis — apie paskutinįjį dalyką
De sanctitate — apie šventumą
Deum et animam scire cupio — Dievą ir sielą pažinti trokštu
De virtute — apie dorybę
Domini — savininkai

Erimus sicut dii — būsime kaip dievai
Eritis sicut Deus — būsite kaip Dievas
Ex cathedra — pažodžiui: iš katedros, neginčijamai, remdamasis autoritetu

Gratia gratis datur — malonė dalijama veltui

Hic et nunc — čia ir dabar
Homo creator — žmogus kūrėjas
Homo faber — žmogus meistras, žmogus gamintojas
Homo oeconomicus — ūkiškas žmogus

In actu — iš tikrųjų, faktiškai
Individuum ineffabile — nenusakomas individas
In potentia — potencialiai
Inquietum cor — nerami širdis
In via — kelyje
Iustitia legalis, iustitia distributiva, iustitia commutativa — teisinis teisingumas, paskirstymo teisingumas, atlyginimo teisingumas
Ius uti et abuti — teisė naudotis ir eikvoti

Montes pietatis —„gailestingumo kalnai"
Mutatis mutandis — su tam tikrais pakeitimais, pakeitus keistinus dalykus
Mysterium crucis — kančios paslaptis

Naturaliter — iš prigimties, natūraliai
Nec aliter quam dicendo facis — darau ne kitaip, kaip tik sakydamas
Nihil habentes, omnia possidentes — nieko neturintys, viską valdantys

Omnia habentes, nihil possidentes — viską turintys, nieko nevaldantys
Opus servile — vergiškas, sunkus darbas

Par tu es proximo — tu esi lygus artimui
Pascere se credens Christum sub paupere forma — išganyk save, tikėdamas Kristų vargetos pavidalu
Plenitudo temporum — laikų pilnybė
Primum vivere — pirmiausia gyventi
Prior — pirmesnysis, ankstesnysis
Privatas possesiones inviolate servandas — privačią nuosavybę neliečiamai saugoti
Pro forma — formaliai, dėl akių
Pulchritudo infinita — begalinis grožis

Quod visum placet — kas patraukia akį

Remedium concupiscentiae — geidulių patenkinimas
Res non fructificat — daiktas neduoda vaisių (naudos)

Spiritus ubi vult spirat — dvasia pucia, kur nori
Subicite eam et dominamini — užkariaukite ją ir valdykite
„Summa contra gentiles" —„Sąvadas prieš pagonis", dar vadinamas „Filosofijos sąvadu"
Suum cuique — kiekvienam savo, t. y. kiekvienam tai, kas jam teisėtai priklauso

Terminus a quo — pradinis taškas
Terminus ad quem — galutinis taškas
Tu vicisti, Galilei — tu nugalėjai, Galilėjau

Visio Dei beatifica — palaiminga Dievo idėja
Vita activa — veiklus gyvenimas

Tempo is money (angl.) — tempas — pinigai

Ethos (gr.) — būdas, paprotys
Pathos — aistra; kentėjimas; būsena; savybė

Casa giocosa (it.) — „džiaugsmo namai"
Crescendo — stiprėjimas
Decrescendo — silpnėjimas, slūgimas

Élan vital (pranc.) — gyvybinis polėkis, gyvybinė energija
Faux pas — klaidingas žingsnis, klaida
Laisser paser — leisti eiti, leisti veikti
Ni pleurer ni repentir — nei verkti, nei atgailauti
Par excellence — tikrąja žodžio prasme
Passage — perėja; takas
Siècle des petitesses — menkystės amžius
Style c'est l'homme — stilius — tai žmogus
Trésor — lobis

Als-Ob (vok.) — tarytum
„Am Anfang war die Tat" — „Pirmiausia veiksmas buvo"

VARDŲ RODYKLĖ

Adam K. 354—355
Adomas 345, 451
Aischilas 397, 400, 431
Albertas 40, 93, 385
Aleksandras VII 366
Alfonsas 120
Alsberg P. 139
Ambraziejus 109—111, 123, 182, 243, 248—250, 252, 256—257, 259, 262
Anaksimandras 446
Ananijas 107
Antoninas 119
Ariosto L. 38
Aristotelis 40, 88, 90—96, 98—99, 293, 387, 446
Aster E. 38
Augustinas 40, 88—90, 92, 95—99, 103, 106, 109, 112, 115, 117—118, 250, 258, 260, 262, 277, 293, 301, 340, 387, 404, 445—448, 450

Bauhofer O. 340, 342—343, 345—346, 349—351
Baur L. 90
Bazilijus Didysis 117—118, 182, 243, 253—254, 256—257, 259—261
Behn S. 313, 324
Benediktas XV 122
Berdiajevas N. 13—14, 17, 19, 21—22, 34, 54, 65—66, 69, 137, 142, 144, 148, 153, 161, 186, 275, 278, 280, 283, 289—291, 302, 306, 308, 322, 331—334, 364, 375—379, 385, 391, 412, 416, 420, 423, 425, 445, 449, 450, 455, 459, 461, 464—465
Biederlack S. J. 263
Boeme J. 464
Böhner Ph. 88
Bopp L. 441
Borgia C. 332, 458
Briefs 70
de Broglie L. V. 418
Brunhes J. 274
Bruno G. 38, 458
Burckhardt J. 279, 426, 441

Cathrein V. 113
Cezaris 134
Ciceronas 105, 109

Čiurlionis M. K. 380

Dambrauskas-Jakštas A. 357, 405, 462
Dante A. 152, 369, 379
Demokritas 94
Descartes R. 40, 387, 446
Dionisijas Aleksandrietis 260
Dostojevskis F. 376, 379
Durell A. J. 290, 298, 307, 318, 331, 362
Dzeusas 399, 403, 407, 431, 436, 450, 452

Ebner F. 224
Eggersdorfer F. X. 224
Elijas 291
Epikūras 157, 387

Eucken A. 435, 440, 443, 451

Faulhaber 218, 245
Faustas 399—403, 435—436, 452
Fiedler E. 135
Foerster F. W. 20, 34, 88, 292, 322, 371, 374
Freud S. 301, 303
Fugger J. 48, 128
Fuggeriai 128—129

Galenas 385
Galilei G. 38
Gauss K. F. 418
Gilson E. 88—90
Girnius J. 390
Goethe J. W. 23, 285, 293, 379, 399, 425
Gonzague de Reynold 434
Grigalius Teologas 254
Grunwald G. 441

Haeckel E. 442
Hartmann E. 421—422
Hartmann N. 96, 296, 422
Hefaistas 399
Hegel G. W. F. 387—388, 422
Heidegger M. 148
Hello E. 35, 276, 323, 339—340, 391
Hessen J. 31, 437
Hipokratas 385
Homeras 278
Horacijus 157

Inocentas IX 120, 366
Izaijas 397
Jėzus Kristus 9, 11—12, 17, 89, 95, 105—106, 111—112, 120, 236—237, 258—259, 261, 264, 276—277, 291, 318, 342, 344—347, 349—350, 353—354, 357—358, 361, 364, 367—368, 429, 446
Joël K. 382—383
Jokūbas 291
Jonas 87, 291, 452
Jonas Chrizostomas 249—250, 254—255, 257, 259—262
Jostock 74

Kajetonas 119
Kant I. 327, 387—388
Karolingai 359
Kiprijonas 117
Kirilas Aleksandrietis 251, 259
Klages L. 23, 302, 315
Klemensas Aleksandrietis 108, 182, 243
Knaus H. 370
Kolumbas K. 38
Konstantinas 108
Kopernik M. 38
Kulischer J. 43—44, 51

Laktancijus 252
Laurencijus 111
Lehmkuhl A. 113, 120
Leibniz G. W. 152, 387
Leninas V. 335, 461
Leonardo da Vinci 152
Leonas XIII 16, 42—43, 100, 169, 218, 225—226, 240, 389
Lobačevskis N. 418
Lozorius 121, 249
Lukas 291

Macchiavelli N. 332, 458
Mahometas 315
Malcor M. 73—74
Marx K. 456, 458
Mayer H. 102, 223, 225—226, 240
Mefistofelis 400, 403, 434
Messner J. 16, 37, 44, 57, 60, 64, 128, 132—133, 159
Michelet J. 426
Mickevičius A. 380, 400—402, 419, 431
Mykolaitis-Putinas V. 420
Mykolas Angelas 88, 292, 422
Minucijus Feliksas 108
Molièr 35, 323
Molina L. 366, 385
Moock W. 49, 432
Mounier E. 67, 82, 122, 139, 154—155, 171, 182, 184—185, 187, 194—196, 201, 208, 216, 225
Mozė 89, 291

Munthe A. 151

Navarrus 119
Nietzsche F. 422
Nikolajus Kuzietis 446
Noldin S. J. 113, 367
Novalis 420—421

Ogin K. 370, 431
Otto R. 297

Paulius 19, 230, 232, 301, 306, 311, 384, 410, 429
Pesch H. 138, 186, 188
Petrarka F. 38
Petras 107, 291, 353, 357, 359
Pijus XI 16, 42, 57, 136, 154, 223, 226, 346, 359
Pipinas Trumpasis 358
Pitagoras 446
Platonas 40, 88—95, 292—293, 315, 387, 418, 446
Plotinas 387
Porfirijas 89
Pranciškus Asyžietis 38, 284
Pranciškus Ksaveras 363
Prometėjas 397—401, 403, 407, 420—422, 424, 429, 431—433, 435—437, 440, 448, 450—452, 463

Rademacher A. 444
Renan J. E. 442
Rockfeler J. D. 35
Rohan 142
Rost H. 134
Rousseau J. J. 308

Saulius 19
Scheler M. 93, 96, 302, 411
Schelling F. W. J. 383
Schiller F. 293, 421
Schilling O. 17, 69, 74, 102, 117, 129, 223, 225, 263
Schmidt W. 137
Schopenhauer A. 453
Schnürer G. 108, 111, 354—355
Silvijus 119
Simmel G. 325
Simon H. 135, 246

Sokratas 92, 446
Solovjovas V. 318, 405—406, 435—436, 451—452
Sombart W. 26, 31, 37, 43—47, 52, 55, 63, 79—80, 85, 297, 302—303, 337, 369
Spann O. 285, 450
Spengler O. 300, 443, 445—448, 450
Spica C. 254
Spinoza B. 446
Spranger E. 30—32, 310—312, 320—321, 327—328
Steponas II 359
Stoddard L. 80
Strauss D. F. 442
Suarez F. 119, 385

Salkauskis S. 39

Talis 446
Tanquerey A. 113, 120, 367
Tasso T. 38
Teresė 185, 363
Tertulianas 101, 108
Thibon G. 9, 17
Thurnwald R. 137
Timotiejus 384
Tiutčevas F. 465
Tomas Akvinietis 40, 46, 93, 101, 109, 112—115, 118—120, 124—127, 143, 154, 183—184, 196, 208, 221, 254, 385, 387—389, 412

Vaihinger H. 40
Vaižgantas 357
Vasquez G. 120, 205
Vico G. 434
Vittorino da Feltre 38

Weber M. 43
Welseriai 128
Willmann O. 90
Windelband W. 278, 332, 427, 455
Wittmann M. 314

Zach F. 91

TURINYS

SOCIALINIS TEISINGUMAS

Autoriaus pastaba 7

Įvadas. SOCIALINĖ PROBLEMA 9

I. *Socialinės problemos pobūdis* 9

1. Socialinė problema ir ekonominis skurdas 9
2. Socialinės problemos moralumas 11
3. Socialinės problemos išsprendimas 14

II. *Bažnyčios vaidmuo socialinės problemos sprendime* 16

1. Bažnyčios teisė dalyvauti socialinėje problemoje 16
2. Bažnyčios dalyvavimo būdai 17
3. Bažnyčios uždaviniai socialinėje srityje 20

Pirmas skyrius. KAPITALISTINIO AMŽIAUS BRUOŽAI 26

I. *Kapitalizmo charakteristika* 26

1. Kapitalizmas kaip dvasinis nusiteikimas 26
   a. Kapitalistinės dvasios esmė 27
   b. Kapitalistinės dvasios žymės 29
   c. Kapitalistinės dvasios šaltinis 36
2. Kapitalizmas kaip ūkinė sistema 42
   a. Pelnas kaip kapitalistinės sistemos esmė 43
   b. Kapitalistinės sistemos žymės 49

II. *Kapitalizmo padariniai* 57

1. Kapitalizmas kaip gyvenimo griūtis 57
2. Gyvenimo nuasmeninimas 64
   a. Nuosavybės nuasmeninimas 64
   b. Darbo nuasmeninimas 69
3. Gyvenimo sumechaninimas 78
   a. Kiekis kaip gyvenimo tikslas 78
   b. Miestas kaip gyvenimo forma 83

Antras skyrius. KATALIKŲ ĮNASAS Į KAPITALIZMĄ 87

I. *Parama kapitalistinei dvasiai* 87

1. Paslinkimas į antropocentrizmą 87
   a. Antropocentrizmo pergalė Vakaruose 87
   b. Etikos pasisukimas žemės kryptimi 95

2. Paslinkimas į egoizmą 104
a. Artimo meilės lygumas patiės savęs meilei 104
b. Artimo meilės panašumas į patiės savęs meilę 111

II. *Parama kapitalistinei sistemai* 116
1. Pertekliaus legalizavimas 116
a. Perteklius kaip svetimas turtas 117
b. Perteklius kaip nuosavybė 119
2. Procentų legalizavimas 122
a. Procentų draudimas ir leidimo titulai 122
b. Procentų teisinimas ir jo kritika 129

Trečias skyrius. SOCIALINIAI PRINCIPAI 136
I. *Darbo principas* 136
1. Darbo vieta socialinėje santvarkoje 136
a. Darbas kaip ekonominis pagrindas 136
b. Darbas kaip dvasinis pagrindas 138
2. Kūrybinis darbo pobūdis 143
a. Kūryba kaip objektyvinis darbo paskyrimas 143
b. Asmens tobulinimas kaip subjektyvinis darbo uždavinys 148
3. Darbo ryšys su nuosavybe 151
a. Darbas kaip vienintelis tikras nuosavybės titulas 151
b. Darbas kaip vienintelis teisingas pragyvenimo šaltinis 155
4. Darbo principas socialinėje santvarkoje 160
a. Kūrybinio *momento* atgaivinimas 160
b. Pasidalinimas darbo vaisiais 164

II. *Nuosavybės principas* 169
1. Nuosavybės prigimtis ir funkcijos 169
a. Nuosavybės principo pastovumas ir jo formų kitimas .. 169
b. Įsigijimas kaip nuosavybės pagrindas 172
c. Nuosavybės funkcijos: turėjimas ir naudojimas 178
2. Visuomeninis nuosavybės pobūdis 182
a. Visuomenė kaip nuosavybės naudojimo laukas 182
b. Nuosavybės naudojimas kaip administravimas 185
3. Nuosavybės principas socialinėje santvarkoje 188
a. Nuosavybės naudojimo kontrolė 188
b. Nuosavybės naudojimo suvisuomeninimas 190

III. *Neturto principas* 192
1. Neturto supratimas 192
a. Neturtas ir skurdas 192
b. Žmogiškojo pragyvenimo idėja 196
2. Perteklius ir jo atidavimas 205
a. Pertekliaus supratimas 205
b. Pertekliaus atidavimas 207
3. Neturto principas socialinėje santvarkoje 210
a. Reikalo principo atgaivinimas 210
b. Pertekliaus atidavimo ir paėmimo organizavimas 215

IV. *Socialinių principų realizavimas Bažnyčioje* 218
1. Katalikų nusiteikimas socialiniam veikimui 218
a. Katalikai kaip socialinio veikimo pionieriai 218
b. Caritas idėjos persvara katalikų veikime 221
2. Neturto principo realizavimas 228

a. Socialinis bažnytinių turtų pobūdis 228
b. Dvasininkų pragyvenimo suorganizavimas 232
c. Pertekliaus sutelkimas ir paskirstymas parapijoje .. 236
d. Socialinio Bažnyčios veikimo organas 239

Pabaiga. ARTIMESNIOJO VEIKIMO PROGRAMA 242

Priedas. TURTAS KRIKŠČIONYBĖS PRADŽIOJE 248
1. Turtas ir jo vartojimas 248
2. Bendruomeninis turto pobūdis 251
3. Dinaminis turto pobūdis 255
4. Karitatyvinis turto pobūdis 258
5. Patristinių pažiūrų reikšmė mūsų laikams 262

Literatūros sąrašas 265

BURŽUAZIJOS ŽLUGIMAS

Autoriaus žodis 269

Įvadas. TRYS DVASIOS 270
1. Dvasių persiskyrimas dabartyje 270
2. Trijų dvasių charakteristika 273
3. Trijų dvasių istorinis išsivystymas 276
4. Trijų dvasių susitikimas dabartyje 281
5. Trijų dvasių perspektyvos 285

Pirmas skyrius BURŽUAZINĖS DVASIOS PSICHOLOGIJA 289
I. *Buržuazinės dvasios žymės* 289
1. Įsigyvenimas šioje tikrovėje 289
2. Paviršutiniška dvasios rimtis 293
3. Išviršinis prigimties vieningumas 300
4. Nekūrybiškumas 304
II. *Buržuazinės dvasios tipai* 309
1. Hedonistinis buržujus 310
2. Utilitaristinis buržujus 320
III. *Buržuazinės dvasios priešginybės* 330
1. Bolševizmas 330
2. Aristokratija 336
3. Krikščionybė 340

Antras skyrius. BURŽUAZIJOS APRAIŠKOS GYVENIME 348
I. *Klerikalizmas religijoje* 348
1. Klerikalizmo esmė 348
2. Klerikalizmas tikėjimo srityje 351
3. Klerikalizmas religinės bendruomenės srityje 356
II. *Moralizmas doroje* 360
1. Moralizmas ir asketizmas 360
2. Moralizmas šeimos gyvenime 368
3. Moralizmas asmens gyvenime 372
III. *Realizmas mene* 375

1. Realizmas kaip buržuazinė apraiška 375
2. Simbolizmas kaip realizmo priešginybė 378

IV. *Pozityvizmas žinijoje* 381

1. Pozityvizmas kaip teorinis buržuaziškumas 381
2. Pozityvizmas atskirose žinijos srityse 384

Pabaiga. DE NOVISSIMIS 390

Panaudotos literatūros sąrašas 394

PROMETĖJIZMO PROBLEMA

I. *Ontologiniai prometėjizmo pagrindai* 397

1. Prometėjizmo supratimas 397
2. Žmogaus panašumas į Dievą 404
3. Žmogus kaip tampąs absoliutas 407

II. *Psichologiniai prometėjizmo pergyvenimai* 419

1. Kūrybinės galios jautimas 419
2. Žmogaus asmenybės teigimas 424

III. *Moralinės prometėjizmo apraiškos* 427

1. Idealistinis nusiteikimas 427
2. Drąsa nusidėti 431
3. Palinkimas į demoniškumą 433

IV. *Prometėjizmo tragedija* 435

1. Prometėjizmo tragedijos pagrindas ir esmė 435
2. Prometėjizmo tragedija kultūrinėje kūryboje 438
3. Prometėjizmo išsivystymas Europos kultūroje 441

Priedas. PROMETĖJIZMO PERSVARA DABARTIES KULTŪROJE 445

1. Du simboliai: šv. Augustinas ir Spengleris 445
2. Religinis istorijos charakteris 448
3. Prometėjizmo esmė: „erimus sicut dii" 450
4. Marksizmas kaip buržuazinė kultūra 455
5. Prometėjiškas bolševizmo charakteris 459
6. Pabaiga: naktinio istorijos periodo pradžia 464

Sudarytojo pastabos 466

A. Maceinos „Raštų" struktūros projektas 467

Lotyniškų ir kitų kalbų žodžių bei posakių žodynėlis 468

Vardų rodyklė 471

Mokslinis leidinys

Serija

„Iš Lietuvos filosofijos palikimo"

Maceina Antanas

RAŠTAI, t. 2

Redaktorė *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Sigitas Šniras*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Birutė Adomaitienė*
Korektorės: *Nijolė Gineitienė, Irena Daugirdienė*

Duota rinkti 1991 06 19. Pasirašyta spaudai 1992 02 27. S. L. Nr. 255. Formatas 84×108 1/32. Popierius spaudos Nr. 1. Garnitūra literatūrinė, 10 punktų. Iškilioji spauda. 25,2 sąl. sp. l. 25,66 sąl. spalv. atsp. 26,29 apsk. leid. l. Tiražas *10 000 egz.* Užskakymas 1520. *Kaina sutartinė*

„Mintis" leidykla, 2600 Vilnius, Z. Sierakausko 15

Spaudė „Vilties" spaustuvė, 2600 Vilnius, A. Strazdelio 1

Maceina A.
Ma32 Raštai.— V.: Mintis, 1990—477 p.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo).

T. 2: Socialinė filosofija / Sudarė A. Rybelis.— 476[1] p.: port.— Bibliogr. išnašose.— Vardų r-klė: p. 471—473.— ISBN 5-417-00567-3.

Šis A. Maceinos „Raštų" tomas skirtas jo socialinei filosofijai. Knygoje spausdinamos dar prieškario metais parašytos knygos „Socialinis teisingumas" ir „Buržuazijos žlugimas" bei studija „Prometėjizmo problema". A. Maceinos socialinei filosofijai būdingas gilus demokratizmas, kritinis požiūris į visuomenės materialėjimo tendencijas.

M $\frac{0301040300—011}{M851(08)—92}$ 4—92 UDK 101.9